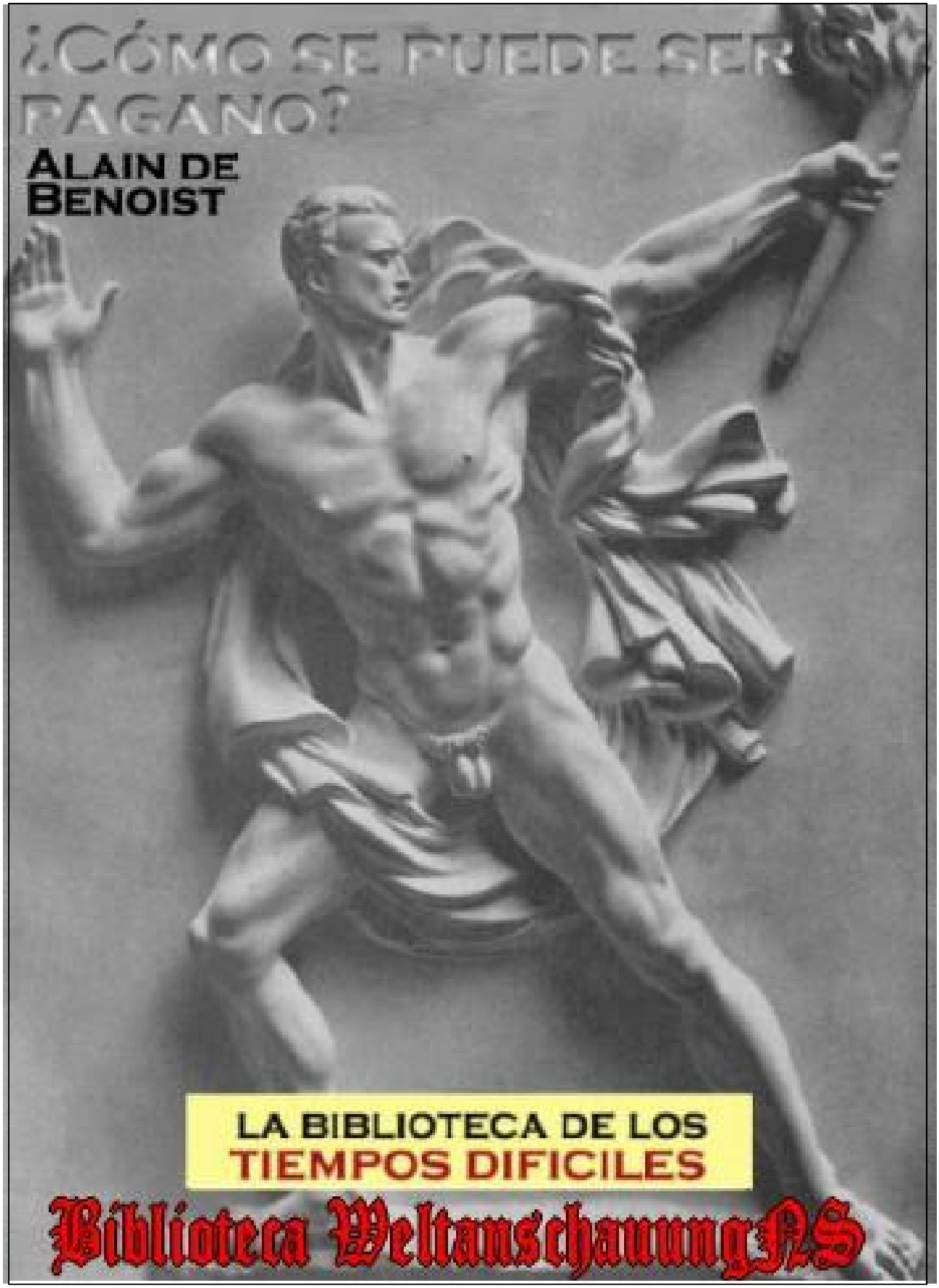
¿CÓMO SE PUEDE SER PAGANO?

ALAIN DE BENOIST



LA BIBLIOTECA DE LOS TIEMPOS DIFICILES

Biblioteca WeltanschauungNS

Alain de Benoist

¿A que recuerdan los personajes de Boticelli y de Caspar David Friedrich?, ¿Hacia qué pasado—presente han decidido volver su mirada?, ¿De qué posibles dioses presienten la llegada a través del mundo que les rodea y los hace conscientes de su propia incomplitud?

Estas preguntas están, para mí, directamente ligadas a aquella que constituye el titulo de este libro y a la cual me esfuerzo en responder aquí. El 'paganismo' era hasta hace poco todavía una palabra peyorativa. Debe desde ahora en adelante formar parte del lenguaje corriente. ¿Qué quiere decir pues este término?, ¿Que puede querer decir a los hombres de nuestro tiempo?, ¿Qué ideas se pueden hacer de él? Correlativamente ¿sobre qué articula el paganismo su critica y su repulsa del pensamiento bíblico del cual procede el Cristianismo? y ¿Qué significa para los herederos de nuestra cultura estos dos fenómenos simultáneos que son el derrumbamiento de las grandes religiones reveladas y el inevitable retorno de lo sagrado?.

Estas cuestiones no pueden ser tomadas con indiferencia. Son cuestiones históricas y de destino. Se trata, en efecto, de destino : saber a qué nos destinamos y, para empezar, saber si queremos aún destinarnos a algo. Preguntas, en fin, que yo mismo me hago en este ensayo que representa ante todo una reflexión personal —una reflexión sobre un tema que me apasiona, a propósito del cual mi sentimiento ha evolucionado y sobre el cual, espero, evolucionará todavía— Problema de sensibilidad. No hay absolutamente nada en materia de crítica, no se trata de puntos de vista. En todo caso no he buscado tomar semejante perspectiva, tan solo he querido demostrar lo más claramente posible, dos grandes visiones espirituales, dos grandes formás espirituales de entender el mundo, distintas una de otra y que, en gran medida se enfrentan a veces en el corazón de los hombres. He querido decir por qué me reconozco espontáneamente en una y por qué la otra contradice mi ser interior. Y como, en fin podría ser posible hoy recuperar muchos valores eternos. Por consiguiente no he buscado tanto el convencer como el representar un antagonismo espiritual, mostrar el cuadro de un conflicto de sensibilidades. Se puede o no sentirse "pagano", reconocerse en una sensibilidad "pagana" Aún falta averiguar en que consiste esto. Cada cual es dueño después de reconocer y fortificarse en aquello que mejor le parezca. Cuesta decir que un tal libro lejos de tener por objeto el perturbar a los creyentes en su fe puede al contrario, fortificarla. La ilusión misma puede ser positiva, puede contener y suscitar una fuerza proyectora creativa. No ambiciono el disminuir o suprimir la fe, sino más bien el volver a darla en otros posibles planos. Ciertamente no todas las creencias valen, pero no hay nada peor que una creencia vil: la total ausencia de fe. En un ensayo precedente, dije que el modo como se hacen las cosas vale tanto como las cosas mismas. Se verá que la fe a mis ojos cuenta tanto o más que su objeto, Y que también en esto me separo de la mayor parte de mis contemporáneos.

Por otra parte, aplicada a sus fundamentos ¿Es posible la demostración?. Hace más de cuarenta años Raymond Aaron decía ya que la crítica de la razón histórica determina los limites y no los fundamentos de la objetividad histórica lo que viene a decir que la crítica no permite jamás hacer economía de la decisión filosófica. "Es el destino que gobierna los dioses y no una ciencia sea cual fuere lo que determina la historia" escribía Max Weber. No se sabría refutar un sentimiento pues son los sentimientos los que determinan los sistemás tanto como las propias justificaciones. Max Weber daba el ejemplo de la máxima cristiana: "No pongas resistencia al mal". Esta claro, añade él, que "desde el punto de vista estrictamente humano estos principios evangélicos hacen apología de una ética que va contra la dignidad. Cada cual ha de escoger entre la dignidad de la religión que nos propone esta ética y la dignidad de un ser viril que predica todo lo contrario, a saber: "Resiste al mal, si no, tú eres responsable de su victoria". Según las convicciones profundas de cada ser una de estas éticas tomará el rostro del diablo, la otra el de Dios y cada individuo habrá de decidir, desde su propio punto de vista cual es Dios y cual es el diablo. Así sucede en todos los ordenes de la vida". Si uno se afirma en tal valor, si decide asumir tal herencia, entonces en toda lógica debe sostener tal opinión. Pero la decisión inicial queda como asunto de elección, una elección que no puede jamás demostrar totalmente la necesidad de sus propios postulados. Nada exceptúa esta elección, donde nuestros proyectos y nuestras ideas juegan un papel, pero donde intervienen también nuestras identidades divididas nuestras pertenencias, nuestra herencia. Todos nos hemos puesto a elegir 'qué es Dios y qué es diablo'. Es en la plena conciencia de esta vocación donde

reside el estatus humano. La subjetividad por consiguiente no se ha disimulado como tal, tanto más como que es en ella misma donde encuentra su fuerza.

Propongo pues en este libro una lectura paralela del paganismo, en tanto que religión original de Europa, en tanto que constituye le parte central de su actualidad, y del pensamiento bíblico y cristiano. Se puede aceptar o rehusar esta lectura: es materia de debate. Pero, además, si se acepta, se puede hacer a la inversa: adherirse al cristianismo y rechazar el paganismo exactamente por las mismás razones que me impelen hacia el segundo y me alejan del primero. La discusión se plantea así, de golpe, no bajo la forma de un dilema sino bajo una forma triangular.

Es una cuestión, al fin y al cabo que se fundamenta sobre la tolerancia. Una tolerancia que evidentemente no excluye ni el juicio ni la crítica y que no hace del adversario más que la figura de una problemática del momento. Aquel que niega los otros mundos, aquel que niega la distinción del ser y del mundo, que niega una concepción de la divinidad basada en la noción de verdad única y la devaluación de lo otro, sin embargo esta presto, ayer como hoy a admitir a todos los dioses, a los que le son más extraños así como aquellos a los que no podrá jamás rendir culto y a los que están tentados de robarle su alma. Está pronto a defender el derecho de los hombres a reconocerse en los dioses de su elección, con la condición de que este derecho le sea igualmente reconocido. He escrito, como de costumbre, este libro para todos y para nadie. Para aquellos sobre todo, que no conoceré jamás una nostalgia se expresa: es una nostalgia de futuro. El tiempo de la interpretación del mito ¡ay! es también el del oscurecimiento de los dioses. En una época neoprimitiva por el hecho mismo de su actualidad, en una época profundamente vacía por la amplitud de sí misma, en una época en que todo es simulacro y experiencia vacua, donde todo es espectáculo, pero donde tampoco hay ojos para verlo, en una sociedad donde se colocan en su puesto las formás nuevas de totalitarismo y de exclusión, sociedad susurrante de odios recocidos, susurrante de falsedad y vulgaridad, en una sociedad donde la belleza se muere, sociedad de fin de la historia, sociedad del último hombre donde todo se derrumba en un ocaso —al Oeste absoluto, transatlántico de una historia que fue grande— este libro quiere recobrar la posibilidad de un paisaje, la posibilidad de una recreación espiritual que consonara con la hermosura de un cuadro, de un rostro de una armonía, con la fe de un pueblo levantado por la esperanza y la voluntad de vivir otro comienzo.

A. B.

Alain de Benoist

¿Porqué considero con Nietzsche que la Cristianización de Europa, la integración más o menos acabada, más o menos conseguida del espíritu europeo en el sistema mental cristiano, fue uno de los acontecimientos más desastrosos de toda la historia hasta nuestros días? ¿Que puede significar hoy el término paganismo?. Esta cuestión parece tanto más fundamental cuanto que no cesa de estar a la orden del día así como de manifestarse con recientes polémicas que es preciso colocar de nuevo en un debate más vasto y más antiguo, en un momento en el que, aunque algunos puedan pretender lo contrario, no es el "politeísmo" sino el monoteísmo judeocristiano el que es cuestionado, el que se tambalea por todas partes, mientras que bajo formás frecuentemente torpes, a veces aberrantes y generalmente inconscientes, el paganismo manifiesta de nuevo su atracción.

El paganismo a decir verdad, jamás murió. Tras las tentativas de restauración del culto solar bajo los emperadores ilirios (sobre todo bajo Aureliano, gracias al apoyo de Plotino) y después más tardíamente las del emperador Juliano. El paganismo ha inspirado constantemente los espíritus. Desde el fin del siglo IV hasta que el cristianismo devino religión de Estado parece triunfar, se podría hablar de un "renacimiento pagano". Más tarde, los valores paganos han sobrevivido tanto en el inconsciente colectivo como en ciertos ritos populares habituales (injustamente denominados folklóricos), la teología de algunas grandes herejías "cristianas" y por el sesgo de innumerables revivals artísticos y literarios. Desde Ronsard y Belley, la literatura no ha cesado de encontrar en la antigüedad precristiana una fuente fecunda de inspiración, mientras que durante quince siglos, la reflexión política se nutría de una meditación sobre el principio puramente pagano del Imperium, basamento de esta prodigiosa empresa —la más grande quizás de la historia— que fue el Imperio Romano. En filosofía, los partidarios de la primacía exclusiva del Logos sobre el Mithos, desde Descartes y A. Comte hasta Hockheimer y Adorno, se oponen a los partidarios del Mithos, de Vico hasta Heidegger.

Al final del siglo XV, el Renacimiento, centrado primero en Florencia antes de extenderse a Europa entera, nace de una continuación del contacto con el espíritu del paganismo antiguo. Durante el siglo de Oro de los Medicis, se ve de nuevo la oposición entre Platónicos (Pico de la Mirandola, Marsilio y Aristotélicos (Pietro Pomponazzi). Se traduce y comenta a Homero, Demostenes, Plutarco, los trágicos, los analistas los filósofos. Los más grandes artistas, arquitectos, pintores y escultores extraen su inspiración del tema antiguo, no para realizar simples copias, sino para enraizarse en formás nuevas.

En Francia, el descubrimiento por Margarita de Navarra hermana de Francisco I, de los propósitos de Platón referidos en el "cortesano" de Baltasar Castiglione (l.537) es para ella una revelación. "Leyendo la obra de Cicerón o de Plutarco, afirma Erasmo, me siento mejor". Los viejos dioses grecolatinos reencuentran así una nueva juventud de la que toda Europa se beneficia, mientras que en el Norte el redescubrimiento de la antigüedad germánica juega un idéntico rol en el proceso de "renacimiento nacional" que conoce la Alemania de Konrad Celtis a Nicodemus Frischlin (1).

A comienzos del siglo XIX son sobre todo los románticos alemanes quienes honran y resucitan el espíritu antiguo. La antigua Grecia aparece como el modelo mismo de la vida armoniosa. En su pasado ejemplar, poniendo bajo el mismo pie Fausto y Prometeo, ven la imagen de lo que podría ser su propio futuro y resaltan las profundas afinidades del espíritu helénico y el de su pueblo. Si lo divino ha existido, dice en esencia Holderlin, entonces volverá, pues es eterno.

Novalis, Friedrich, Schlegel experimentan sentimientos análogos. Henrich von Kleist por su parte celebra el recuerdo de Arminio (Hermann) que en el año 9 de nuestra era federa a los pueblos germánicos y derrota a las legiones de Varo en el bosque de Teotoburg.

Algunas décadas después se asiste en Francia por parte de la arqueología y la lingüística auxiliar a una inmensa moda literaria pagana que toca tanto a simbólicos como parnasianos, románticos como neoclásicos. Mientras que Víctor Hugo ganado al panteísmo, define a Dios como la Suma (plenitud, infinitud). Teófilo Gautier exalta en el helenismo el "alma de nuestra poesía". Laconte de Liste publica sus "poemás antiguos" (1842) y sus *"poemás* bárbaros" (1862) Teodoro de Bainville sus "Cariátides" (1842), Jose M. de Heredia sus "trofeos", Juliette Adan un romance titulado "pagana" (1883). Pierre Loins "Afrodita" y las tres apócrifas "canciones de Bilitis". Anatole France trenza coronas a Leuconoe y

Loeta Acilia, Louis Menard canta las virtudes del misticismo heleno. Taine celebra en Atenas la "primera patria de la Gloria". Albert Samain, Jean Moteas, Henry de Reguier, Laforge, Verlaine, Eduard Schuré, Souilly Proudhome, Edouard Dujardin, François Copple, Mme. de Noailles no se quedan taras. Sin olvidar a Catulle Mondes del que se a reeditado recientemente "El hombre al desnudo" (Editorial Libros—Hallier, 1980).

Louis Menard en 1848 ve en el politeísmo el fundamento del ideal republicano: respeto del pluralismo de opiniones. Tal es igualmente el punto de vista del abad J. Gamme, adversario fanático del paganismo —que identifica con la democracia y el socialismo— y que no vacila en escribir: "El Renacimiento fue la resurrección, el culto, la adoración fanática del paganismo con todos sus ídolos literarios, artísticos, filosóficos, morales y religiosos; el Renacimiento engendra la Reforma, la Reforma engendra la impiedad volteriana, esta engendra la Revolución Francesa, la Revolución Francesa es el cataclismo moral más espantoso que jamás se haya visto". (Cartas a Monseñor Dupanloup, obispo de Orleans, sobre el paganismo en la Educación. Gamne freres, 1852). La Iglesia se indigna de que los ejemplos de Temístocles, Catón, Solón, Escipión y Cincinato sean propuestos a la imaginación y al estudio de la juventud. No se debería según ella enseñar ni a Horacio ni a Tito Livio.

Esta identificación de los valores paganos con los de la "izquierda" naciente responde entonces a la opinión general. Otros autores no obstante, se esfuerzan en tirar del paganismo en direcciones opuestas. 'Cuando vi la Acrópolis —escribió Renán— tuve la revelación de lo divino'. (Recuerdos de infancia y juventud).

Maurras hace a su vuelta el viaje de Atenas, Barres el de Esparta. El joven Maurras, del cual Gustave Thibon entre otros, ha señalado su "paganismo vivido a fondo" (Maurras poeta, itinerarios Abril, 1968 p. 145) Exclama: "El Partenón, habiendo vivido, no tiene necesidad de nadie. Somos nosotros quienes tenemos necesidad del Partenón para desarrollar nuestra vida". Vituperando por otra parte "los oscurantismos judeocristianos" y el "veneno del Magnificat" (2). La crítica del Cristianismo será por otra parte constante en Francia así como en el extranjero, es conveniente recordar el pensamiento político de "derecha", desde Sorel y Proudhon, Hugues Rebe" y Pierre Laserre, D´Anunzzio, Pareto, Spengler, Moeller van der Bruck y Junger, hasta Drieu la Rochelle, Celine y el mismo Brasillach —que celebra el "paganismo sencillo" de Juana de Arco (El proceso de Juana de Arco. Gallimard, 1931)— acabando con Julius Evola, Louis Hougier, Armin Mohlot, Louis Pawels y Jean Cau.

En la literatura moderna el paganismo irrumpe con D.H. Lawrence (sobre todo en su Apocalipsis, Ballaud—France Adel, 1978), Colette, Giono, Knut Hamsum, Stefan George. Rainer M. Rilke etc. Montherlant. que hace del mundo antiguo un estadio donde reinan tanto Hermes como Minerva, celebra las virtudes del paganismo y no cesa de hablar de la importancia que la "res romana" ocupa en su obra. Oponiendo el Tiber romano y el Oronte oriental, nos deja esta consigna "cada vez que vuestro espíritu vacile, trasladaos al pensamiento grecorromano anterior al siglo II". Más recientemente habría que citar a Margarita Yourcenar, Jean Markale, Yann Brekilien, J.R.R. Tolkien, Patrick Grainville...

Tras el impulso ideológico de la "Nueva Derecha" y la contraofensiva de B.H. Levy (El testamento de Dios, Grasset 1979) y de sus amigos, la guardia monoteísmo—politeísmo, el "monopoli" de los salones parisinos se ha puesto de moda. Lanzando globalmente el anatema sobre la parte griega de nuestra herencia, Levy reencuentra espontáneamente la argumentación reaccionaria, antidemocrática desarrollada por el abate Gauffme, al mismo tiempo que hace suyo el conocido aforismo: "Maldito sea el hombre que haga aprender a sus hijos la ciencia de los griegos" Talmud, tratado Baba—Kanima, fol.82—83, tratado Sota fol.44). Louis Pawels contrariamente declara: "Hay una Europa secreta que es preciso redescubrir. Creo en un retorno del paganismo espiritual" (Conversación con Jean Bries. Yo he hablado con los buscadores de la verdad, Retz 1979). El escritor mejicano Octavio Paz, que se afirma "politeísta y demócrata" describe el monoteísmo como "una de las grandes catástrofes de la humanidad".

Bernard Ondin denuncia en el monoteísmo la fuente misma del totalitarismo (La fe que mata, Laffont 1977). Raymond Ruyer acaba una de sus últimás obras con una invocación a Zeus (El escéptico convencido, Laffont 1929). Alain Danielou ve en la "ilusión monoteísta" una "aberración" desde el

punto de vista de la experiencia espiritual" (Shiva y Dionisios, Fayard 1979). Philippe Soliera declara de Pier Paolo Pasolini que fue a la vez "pagano" y "judeocristiano" (Pasolini, Sade, San Mateo, en María Antonieta Macciocchi, Ed. Grasset). Los folkloristas y los antropólogos no dejan de encontrarse en las cosas más cotidianas y populares, con la cuestión de las supervivencias paganas en el seno de lo que Carlos Ginzburg llama, la "religión campesina". No se trata más que de fenómenos sociales, en la mayoría de las ocasiones de gran pujanza temporal como la oleada de un cierto esoterismo. O la moda ecologista que manifiesta resurgimientos marginales del paganismo (retorno a la naturaleza interpretado como el "rostro de Dios") contestación del Cristianismo desde el punto de vista de la espiritualidad y el ocultismo, etc. y de los que se podria multiplicar los ejemplos.

La tendencia contemporánea al pluralismo y al arraigo contiene ella misma, al menos de forma implícita, la repulsa del universalismo reductor y del igualitarismo cristiano. Se podría por otra parte admitir con Odo Narquard (Lob des Polytheismus Ueber Monomy thie und Polymythie, in Haus Poser, Hrsg Philosophie und Mithos. Ein colloquium, Walter de Gruyter, Berlin, 1979, pag.40-56) que una tal exigencia va necesariamente *aparejada* con la búsqueda de un poly— mitos. La crisis de lo que Gilbert Durand ha llamado el "culto único de un unidimensional sentido de la historia alineado sobre la vieja corriente de la lógica totalitaria". El derrumbamiento de las optimistas seguridades unidas a la idea de "progreso", el pataleo de las ideologías rupturalistas del "al revés", el asentamiento del racionalismo y del positivismo, el surgimiento de los arquetipos como modalidades de un inconsciente colectivo necesariamente plural (pues siempre se constituye de elementos heterogéneos), los trabajos que se multiplican sobre lo "imaginario" y las "palabras primordiales", el renacimiento del mito a la vez como objeto y como modo de conocimiento, el rechazo de los valores cuantitativo—comerciales y de las orientaciones teórico—unívocas, todas estas formás de sociedad desembocan en sistemás abiertos, heterogéneos, "politeístas", en el sentido propio del termino, gobernados por lógicas en conflicto y por "determinismos" sintéticos paradójicos que corresponden al estado normal de los sistemás vivos.

De hecho con David L. Miller (El nuevo politeísmo, Imago 1979,) y Jases Hillmann (Pan y la pesadilla, Imago 1979) toda una escuela moderna de psicología predica el renacimiento del politeísmo como única espiritualidad conforme al estado de un Universo polifónico, polisémico y plurisignificado. En un mañana próximo, un buscador como Gilbert Durand para el que toda sociedad es "axiológicamente politeísta" y más o menos "cuasifuncional", aboga por una "Etica del pluralismo" (que es también una "Etica de lo profundo") basada en un deseo que "su propia grandeza define como plural y donde la pluralidad no está asegurada más que por el principio jerárquico de la diferencia".(La ciudad y las divisiones del reino, Eranos) mientras que Michel Mafessoli, unido también al "politeismo de los valores" evocado por Max Weber (El sabio y la política UG 10/18, 1971) define al paganismo como "aquello que reconociendo al politeísmo de lo real aprende a no doblar el espinazo ante la fuerza de la historia o de sus diversos avatares y sustitutos" (La violencia totalitaria PUF 1979 pag. 68). La actualidad del paganismo no puede pues ser discutida.

El neopaganismo, si existe un neopaganismo, no es un fenómeno sectario como se imaginan no solo sus adversarios, sino también los grupos y capillas generalmente bien intencionados, a veces torpes, frecuentemente cómicas y generalmente marginales. No es tampoco un "cristianismo retornado" que asumiría diversas formás cristianas, desde el sistema de ritos hasta el sistema de objetos para constituir el equivalente o la contrapartida.

Tanto más cuanto que lo que nos parece sobre todo peligroso hoy al menos y según la idea que nosotros nos hacemos, es menos la desaparición del paganismo que su supervivencia bajo formás primitivas o pueriles.

En primer lugar, el paganismo no es un "retorno al pasado", contrariamente a lo que haya podido escribir Alain Gerard Slam (Lire, Abril 1980). No manifiesta el deseo de volver a un paraíso perdido cualquiera (tema más bien judeocristiano) y menos aún contrariamente a lo que afirma gratuitamente Catherine Chalier (Les nouveaux cahiers, 1979) a un "origen puro".

En una época en la que no se para de hablar de "arraigo" y de "memoria colectiva", en la que el reproche

de “anticuado” cae por sí mismo. Todo hombre nace ante todo como heredero; no hay identidad de los individuos o de los pueblos sin tener en cuenta los intereses que los han producido, la fuente de la que provienen. Igual que ayer era grotesco espectáculo el ver denunciar los “ídolos paganos” por los misioneros cristianos adoradores de sus propios ídolos, hay hoy algo de cómico en los que denuncian el pasado europeo y no cesan de alabar la continuidad Judeocristiana y de reenviarnos al ejemplo “siempre actual” de Abraham, Jacob, Isaac y otros beduinos protohistóricos.

Es preciso aclarar por otra parte, qué entendemos por la palabra “pasado”. Negamos rotundamente el planteamiento judeocristiano que hace del pasado un punto definitivamente sobrepasado sobre una línea que conduciría necesariamente a la humanidad desde el Jardín del Edén a los tiempos mesiánicos. No creemos que haya un sentido de la historia. El pasado es para nosotros una dimensión, una perspectiva donada en toda actualidad. No hay acontecimientos “pasados” que por lo tanto se inscriban como tales en el presente. La perspectiva abierta por la representación que nosotros nos hacemos de estos acontecimientos “transforma” nuestro presente exactamente de la misma manera que el sentido que le damos en nosotros representando los contribuye a su propia “transformación”. El “pasado” participa pues necesariamente de esta característica de la conciencia humana que es la “temporalidad”, la cual no es, ni la “cantidad del tiempo” mensurable del cual habla el lenguaje corriente (la temporalidad es por el contrario cualitativa) ni la duración evocada por Bergson, que pertenece a la naturaleza no humana —la temporalidad no pertenece más que al hombre— . La vida como “inquietud” (Sorge) es extensiva de sí misma como dice Heidegger; ella no responde pues a ningún cuadro temporal preestablecido. El hombre no es más que proyecto. Su conciencia es proyecto. Existir es ex-sistere, proyectarse. Es esta movilidad específica de la extensividad a lo que Heidegger llama lo “historial” (Geschehen) de la existencia humana, un historial que marca la “estructura absolutamente propia de la existencia humana que, como realidad trascendente y realidad reveladora, hace posible la historicidad de un mundo”. La historicidad del hombre tiende al hecho de que para él, “pasado”, “presente” y “futuro” son asociados en toda actualidad, constituyendo tres dimensiones que se fecundan y se transforman mutuamente. En esta perspectiva, el reproche —típicamente judeocristiano— de “pasado marchito” esta enteramente desprovisto de sentido.

No puede haber "pasado marchito" más que en una óptica histórica monolíneal, en una historia donde precisamente lo que es "pasado" no pude volver más. Pero no es en esta óptica en la que nos situamos nosotros. Nosotros creemos en el Eterno Retorno. En 1797 Holderlin escribe a Hebel: "No hay aniquilación, pues la juventud del mundo debe renacer de nuestra descomposición". En efecto, no se trata de retornar al pasado, pero si de volver a unir en una concepción esférica de la historia, de unirse a lo eterno, unirse a lo eterno, hacerlo refluir, consonar con la vida, de deshacerse de la tiranía del Logos, de la terrible tiranía de la Ley para volver de nuevo a la escuela del Mythos y de la vida. En la Grecia antigua observa Jean Pierre Vernant, "el esfuerzo de hacer volver a la función primaria, no de construir el pasado individual de un hombre que se recuerda, de construir su tiempo individual, sino al contrario, de permitirle escaparse del tiempo" (Le Nouvel observateur 5 Mayo 1980). Se trata, de referirse de igual forma a la memoria del paganismo, no de un modo cronológico, para volver a lo anterior, pero sí de un modo "mitológico para buscar lo que a través del tiempo sobrepasa lo temporal y nos habla aún hoy. Se trata de volver a unirse a lo imperecedero y no a lo "pasajero".

Los términos de "comienzo y de fin no tienen pues más sentido que el que les da el planteamiento judeocristiano. En la perspectiva pagana, el pasado es siempre porvenir (por venir) Herkunft aber bleibt stets Zukunft, escribe Heidegger: "Esto que esta en el origen permanece todavía en el futuro, permanece constantemente bajo la influencia de lo que esta por venir.

En su introducción a la metafísica (Gallimard, 1967) Heidegger examina precisamente la cuestión del "pasado". Un pueblo, dice, no puede triunfar del "oscurecimiento del mundo" y de la decadencia que es condición de querer precisamente un destino . Pues "no se hará un destino si antes no se ha creado en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para ese destino y si no comprende su tradición de una manera creadora. Todo esto implica que este pueblo en tanto que pueblo procedente se exponga a sí mismo en el dominio originario del Ser y por ahí exponga el origen del Occidente a partir del centro de su proceder futuro". Es preciso, en otros términos "exigir el comienzo de nuestro ser espiritual en tanto

que procedente para transformarlo en un nuevo comienzo". Heidegger añade: "Para que un comienzo se repita, no se trata de trasladarse atrás como a algo del pasado que ya se ha conocido y que no hay que imitar, más es preciso que el comienzo sea recomenzado más originariamente , y esto con todo lo que un verdadero comienzo comporta de desconcertante , de obscuro y de inseguro". En efecto, el comienzo esta ahí. No es tras nosotros como ha estado durante mucho tiempo, sino adelante como se mantiene. El comienzo a hecho irrupción en nuestro futuro.

No hay pues retorno sino más bien, salidas al paganismo. O si se prefiere, no hay retorno al paganismo sino retorno del paganismo hacia lo que Heidegger, en esta página de una importancia luminosa, llama otro comienzo. "Uno no puede ir contra su genealogía, llega siempre un momento en el que cada cual debe comprender sin reprender, instruir sin abjurar - para después elegir, solo lo que enlaza o le aleja de sus, orígenes". Escribe Blandie Barret-Kriegel, que ella se afirma judeocristiana (Le Matin, 10 Septiembre 1980). Añade: "Cuando las empresas de las generaciones fracasan, el movimiento natural es de repartir en este lado de la bifurcación, de relajar la duración, de alargar el espacio" (ibid). Es más exactamente de esto de lo que se trata: "repartir de este lado de la bifurcación" para otro comienzo. Más un tal proyecto aparece sin duda como "blasfemo" a los ojos de muchos. En hebreo, la palabra "principio" tiene también el sentido de "profanación": comenzar, tendremos ocasión de verlo, es rivalizar con Dios. Es verdad que el pasaje del Génesis donde se dice que Enoch hijo de Seth "fue el primero en invocar el nombre de Yahvé" (4.26) es interpretado en la Teología del Judaísmo como significativo, no es el comienzo del monoteísmo, sino el del paganismo. Comenzar, este verbo significa profanar. Se comienza a dar a los hombres y a las estatuas el nombre de Santo-bendito-sea-él y a llamar dioses a los ídolos. Comentario de Rachí sobre Génesis 4,26. después Simeón Bar Yo'haï comenta: en la actualidad, la cultura pagana no ha cesado por otra parte de ser objeto de críticas y acusaciones. (F. Pontaine, Le complot contre Rome, en Figaro-Magazin 12 Abril 1980). Este solo hecho, bastaría necesariamente para mostrar como cierto pagado se convierten presente a los ojos de aquellos que lo denuncian. "No es una casualidad, ha escrito Gabriel Matzneff, si nuestro siglo XX, fanático, rencoroso, dogmático, no pierde ocasión para dar una imagen calumniadora y caricaturesca de los antiguos romanos: instintivamente todo aquello que le es superior (Le Monde, 26 Abril 1980).

En los siglos XV y XVI el Renacimiento fue en toda la expresión de la palabra un renacimiento, "se trataba -dirá Renán - de ver la antigüedad cara a cara" no fue por tanto un retorno de lo pasado, un simple resurgimiento de lo acaecido, sino al contrario, el punto de partida de una nueva aventura del espíritu, de una nueva aventura del alma faústica, en lo sucesivo triunfante porque al final despierta así misma. Hoy en día, el "neopaganismo" no es una regresión. Al contrario es la opción deliberada de un porvenir más autentico, armonioso y pujante, una opción en suma que proyecta en el futuro a través de nuevas creaciones lo eterno de donde provenimos.

Si se admite que una cosa es grande, dice Heidegger, "entonces, en el comienzo de esta grandeza subsiste lo que tiene de más grande". El paganismo hoy, tiene pues en primer lugar evidentemente, una cierta familiaridad con las religiones indoeuropeas antiguas, su historia, su teología, su cosmogonía, su simbolismo, sus mitos y mitemás donde se forman. Familiaridad del saber, pero también familiaridad espiritual, familiaridad epistemológica pero también familiaridad intuitiva. No se trata solamente de acumular conocimientos sobre las creencias de las diversas provincias de Europa precristiana (ni por otra parte ignorar aquello que las pueda distinguir, a veces profundamente, unas de otras) sino sobre todo se trata de identificar en estas creencias la proyección, la transposición de un cierto número de valores que en tanto que herederos de una cultura, nos pertenecen y nos conciernen directamente (lo que consecuentemente nos lleva a reinterpretar la historia de los dos últimos milenios como el acontecer de una lucha espiritual fundamental).

Es ya una tarea considerable. No solo las religiones de la antigua Europa no ceden, en nada al monoteísmo en cuanto a su riqueza o a su complejidad espiritual y teológica, sino que podemos considerar que son ellas las que a menudo han donado estos valores al monoteísmo. Que esto sea así o no, no es lo más importante. Lo realmente importante es que nos hablan y por mi parte encuentro más enseñanzas en la oposición simbólica de Janus y Vesta, de la moral de la Orestiada o del desmembramiento de Ymir que de las aventuras de Jose y sus hermanos o de la historia del asesinato

abortado de Isaac. Más allá de los mitos, conviene buscar una cierta concepción de la divinidad y de lo sagrado, un cierto sistema de interpretación del mundo, una cierta filosofía. B. H. Levy se refiere al monoteísmo declarando que él no cree en Dios. Nuestra época es profundamente judeocristiana. Si las iglesias y sinagogas se vacían, es por su manera de concebir la historia, por los valores esenciales a los que se refieren. A la inversa, no hay necesidad de "creer" en Júpiter o Wotan -a pesar de que no es más ridículo que creer en Yahvé - para ser pagano. El paganismo hoy no consiste en erigir altares a Apolo o en resucitar el culto a Odín. Implica por el contrario buscar tras la religión, y según un paso en lo sucesivo clásico, la maquinaria mental donde se produce, el universo interior que refleja, la forma de concebir el mundo que denota. En suma, implica considerar a los dioses como "centros de valores" (H. Richard Niebhur), y las creencias como sistemas, de valores: los dioses y las creencias pasan, pero los valores permanecen.

Es decir que el paganismo, lejos de caracterizarse por una repulsa de la espiritualidad o un rechazo de lo sagrado, consiste al contrario en la elección (y reapropiación) de otra espiritualidad, de otra forma de concebir lo sagrado. Lejos de confundirse con el ateísmo o con el agnosticismo, pone entre el hombre y el Universo, una relación fundamentalmente religiosa y de una espiritualidad que nos aparece como mucho más intensa, más grave, más fuerte que la del monoteísmo judeocristiano. Lejos de desacralizar al mundo, lo sacraliza en propio beneficio, y es precisamente en esto donde se verá que es pagano. Así como lo escribe Jean Markale, "el paganismo no es la ausencia de Dios, la ausencia de lo sagrado, la ausencia de lo ritual. Más bien al contrario, es, a partir de la constatación de que lo sagrado no esta en el cristianismo, la afirmación solemne de una trascendencia. Europa es más pagana que nunca cuando busca sus raíces, que no son las judeocristianas, (El espíritu pagano hoy, Marc de Smedt, Ed, La Europa pagana, Seghers 1980, pag 16).

El sentido de lo sagrado, la espiritualidad, la fe, la creencia en la existencia de Dios, la religión como ideología, la religión como sistema y como institución son nociones diferentes y que no se entremezclan necesariamente. No son unívocas. Hay religiones que no tienen Dios (el Taoísmo por ejemplo); creer en Dios no implica necesariamente que se trate de un Dios personal. Por contra, imaginar que se podría eliminar de modo permanente toda preocupación religiosa del hombre, es a nuestros ojos pura utopía. La fe no es ni un rechazo ni una "ilusión", y lo mejor que puede hacer la razón es reconocer que ella no basta para agotar todas las aspiraciones interiores del hombre. "El hombre es el único ser que se sorprende de su propia existencia, -constata Schopenhauer -, el animal vive en su tranquilidad sin sorprenderse de nada (...) Esta sorpresa que se produce sobre todo a la hora de la muerte, y a la vista de la destrucción y desaparición de todos los otros seres, es la fuente de nuestras necesidades metafísicas; es por esto que el hombre es un animal metafísico" (El mundo como voluntad y representación, PUF 1966). La necesidad de lo sagrado es una necesidad fundamental del ser humano, de igual importancia que la alimentación o la copulación. Mircea Eliade señala que "la experiencia de lo sagrado es una estructura de la conciencia" (Le Monde dimanche 14 Sept. 1980) El hombre tiene necesidad de una creencia o de una religión -nosotros distinguimos aquí la religión, de la moral - en tanto que ritual, en tanto que acto uniforme apaciguador como parte que toma los circuitos usuales por los cuales se construye. A este respecto, la reciente aparición de la verdadera increencia forma parte de los fenómenos de decadencia que destruyen en el hombre lo que tiene de específicamente humano (El hombre que ha perdido la capacidad o el deseo de creer ¿es aún un hombre?. Se puede al menos dejar abierta la interrogante). "Puede haber una sociedad sin Dios, escribe Regis Debray, no puede haber una sociedad sin religión" (Lo escribe, Granset 1980). Añade "Los estados en vía de incredulidad, están en vía de abdicación (ídem). Se puede igualmente citar el dicho de Georges Bataille según el cual "la religión cuya esencia es la búsqueda de la intimidad perdida, se vuelve en un esfuerzo de la clara conciencia por devenir completamente conciencia de sí" (Teoría de la Religión, Gallimard, 1973). Esto basta para condenar al liberalismo occidental. Ciertamente rechazar las nociones que él pretende monopolizar es dar mucho crédito al judeocristianismo. No tiene el porque rechazarse la idea de Dios o la noción de lo sagrado bajo el pretexto de que el Cristianismo ha dado una idea enfermiza, sería como romper con los principios aristocráticos con el pretexto de que la burguesía los ha ridiculizado.

Hay que señalar por otra parte que en la antigüedad precristiana, la palabra "ateísmo" carece prácticamente de sentido. Los procesos por increencia o impiedad cobran ellos mismos otro sentido,

Cuando Amiano Marcelino dice que "hay gentes para las que el Cielo esta vacío de dioses" (XXVIII, 4,6) precisa que ellos creen por igual en los astros y la magia. En Roma son los cristianos los que fueron acusados de ateísmo por el hecho de que no mostraban ningún respeto por las efigies de los dioses o por los lugares de culto. En Grecia el pensamiento racional solo reorienta a la teogonia y la cosmología míticas. Es por esto por lo que Claude Tresmontant tras haber asimilado gratuitamente el panteismo al "ateismo" está forzado a escribir que este último es "eminentemente religioso", "que es mucho más religioso porque diviniza indebidamente al Universo (Problemás del cristianismo, Seuil, 1980 pag 55). En la Europa antigua lo sagrado no es concebido como opuesto a lo profano, más bien engloba a lo profano para darle así un sentido. No hay necesidad de una iglesia para mediar entre el hombre y la divinidad; es la ciudad la que hace esta mediación y las instituciones religiosas no constituyen más que un aspecto (No es por lo tanto una teocracia. La función soberana, política, conserva su autonomía. Por otra parte no es la ciudad humana la que es gobernada según los principios considerados como divinos, más bien es el universo de los dioses el que es concebido como la proyección ideal del universo de los hombres). El concepto opuesto al latín RELIGIO habría que buscarlo en el verbo NEGLIGERE. Ser religioso es ser responsable, no descuidado. Ser responsable es ser libre darse los medios concretos para ejercer una libertad. Ser libre es también en la misma medida, estar unido a los demás por medio de una común espiritualidad.

Cuando B. H. Levy afirma que el "monoteísmo no es una forma de sacralidad, una forma de espiritualidad" sino "al contrario, el odio de lo sagrado, como tal" (L´express, 21 Abril 1979) su propósito puede parecer aparentemente paradójico. Lo sagrado, es el respeto incondicional a cualquier cosa, por lo tanto el monoteísmo impone un respeto hacia la ley. Para Heidegger, lo sagrado - Das Heilige - es muy distinto de la metafísica clásica y de la idea misma de Dios. Diremos para recoger una antinomia cara a Enmanuel Levines que lo sagrado se inviste como misterio en este mundo a partir de la intimidad del hombre y del mundo, por oposición a la santidad que está ligada a la trascendencia de cualquier otra cosa. El paganismo sacraliza y por tanto exalta este mundo, por otra parte, el monoteísmo judeocristiano santifica, y por tanto suprime una parte de este mundo. El paganismo reposa pues sobre la idea de lo sagrado.

¿Cuáles son las diferencias fundamentales que separan el paganismo europeo del judeocristianismo? Para responder a esta pregunta, se impone una cierta prudencia. Independientemente de que una oposición no está jamás resuelta sino en la realidad del punto de vista - necesario - de las comodidades del análisis, nos perece importante ante todo no hacer un uso inconsiderado de la noción de "judeocristianismo" que tanto para los judíos como para los cristianos, no está exento de ambigüedad. Un tal uso, con todo rigor no parece lícito más que en dos planos bien precisos. En primer lugar, un plano histórico: en el estricto sentido, los judeocristianos son los primeros cristianos de origen judío, miembros de las comunidades palestinas de Nazareth, que fueron por lo tanto piezas de discordia entre el judaísmo y el cristianismo paulino.(El éxito de Pablo fue poner fin a este judeocristianismo histórico - iglesia de la circuncisión-).Después un plano "ideológico" que trata de caracterizar qué pueden tener de común el judaísmo y el cristianismo desde el punto de vista filosófico y teológico."El judaísmo y el cristianismo son la misma teología fundamental", observa Claude Tresmontant (Los problemás del ateísmo, Seuil, 1972. pag. 439).Es esta también la opinión de Jean Danielou, en uno de sus libros titulado " La teología del judeocristianismo " (Desclé 1958) " El cristianismo en particular ha continuado todas las exigencias normativas de corte universal que se encuentran en la Toráh ". El judeocristianismo designa pues pura y simplemente la filiación monoteísta.

Esta seria filiación subestima gravemente las diferencias existentes entre judaísmo y cristianismo, lo que en la práctica conduce a menudo a atribuir al paganismo rasgos considerados como radicalmente diferenciados del judeocristianismo y que de hecho, le distinguen solamente del judaísmo o - mucho más comúnmente - del cristianismo. En ciertos casos, las oposiciones son en gran parte ilusorias o no se apoyan más que en las modalidades de expresión de ciertos caracteres, más que en los caracteres mismos. Se ha sostenido a veces, por ejemplo, que el pensamiento griego era dinámico, concreto, sintético por oposición al pensamiento hebraico esencialmente estático, abstracto, analítico. De hecho es más bien lo contrario, como lo demuestra James Barr (Sementique du Langague Biblique, BSR,1971) que opone con justicia el tipo griego de pensamiento analítico, factor de distinciones y de divisiones y el tipo

“hebraico de pensamiento sintético". Las lenguas semíticas llevan, por otra parte a la síntesis y a lo concreto; parcialmente desprovistas de sintaxis, conservan un carácter flojo que predispone a la multiplicidad de interpretaciones Otros rangos de los que ha hecho gala el judeocristianismo, con rasgos específicamente cristianos: Importancia en la teología del pecado original, idea de una creación perfecta, devaluación de la sexualidad, menosprecio de la vida, etc. No es, sino hasta que hace acto de presencia la intolerancia característica del monoteísmo judeocristiano, que esta se torna peligrosa en el cristianismo. Primero por el hecho del injerto en la fe cristiana del espíritu misionero del Occidente, después porque de las tres grandes religiones abrahamicas, solo el cristianismo se ha lanzado a realizar su vocación universalista, no queriendo ser ni la religión de un pueblo ni la de una cultura*.

*(La elección en el cristianismo es puramente individual. Es en el interior de cada pueblo donde la fe cristiana instala una censura fundamental separando a los creyentes más ortodoxos y a los herejes y paganos. El marxismo recoge esta censura sobre el plano profano con la noción de "clase").

No se podría negar al paganismo una aspiración a lo universal y unirlo a una subjetividad cerrada y regresiva. Esta aspiración a lo universal se produce a partir de lo particular y no a la inversa. Poderosamente manifestada en la filosofía griega, en los romanos con la noción de Imperium, en los indoeuropeos con la Idea del imperio concebido como cuerpo del "Dios de Luz" lo universal represente la coronación de una empresa social integrada en el Ser del mundo, así como la encarnación de su principio; no debe ser confundida ni con el universalismo teológico o filosófico reductor de deferencias ni con el etnocentrismo.

En fin, una reflexión sobre la implantación del Cristianismo en Occidente no podría dejar de lado un estudio sobre las causas no solo externas sino también internas de esta implantación. (¿Qué es lo que en la mentalidad europea ha facilitado su conversión?). Solo uno, el que Europa no ha sabido reconocer el hecho de que el Cristianismo ha evolucionado considerablemente y que hay desde un punto de vista histórico y sociológico, no uno sino varios cristianismos. Por nuestra parte, no ignoramos la dualidad existente entre el cristianismo igualitario y subversivo de los primeros siglos y el cristianismo relativamente constructor y fuertemente imbuido de organicismo pagano de la Edad Media. El cristianismo del siglo IV es evidentemente el que moviliza el furor de un Celso*.

* (Celso, discurso contra los cristianos. J.J. Pauert 1965 y L. Rougier, Celso contra los cristianos. La reacción pagana bajo el Imperio romano. Copernic 1977. Hay que precisar que esta distinción no es tan solo diacrónica: los dos aspectos todavía coexisten en proporciones evidentemente variables en la historia de la cristiandad ; corresponden en cierta medida al doble rostro de un Jesús en la cristología pauliana: sufrido y humillado, glorioso y triunfante.(Cf.L. Rougier, El origen de los dogmás cristianos. Albin-Michel 1972 pag. 281-286)).

No desconocemos que, como dice Heidegger "el cristianismo y la vía cristiana de la fe evangélica no son la misma cosa” (Caminos que no van a ninguna parte, Gallimard, 1962 pag 181) , es decir, la polisemia de los símbolos sobre la cual se ejerce la hermenéutica más que la inevitable variabilidad del cuerpo escrito y de las sistematizaciones teológicas.

Cuando se trata de especificar los valores propios del paganismo, se enumeran generalmente rasgos tales como: una concepción eminentemente aristocrática del ser humano, una ética fundada sobre el honor (la "vergüenza" más que el "pecado"), una actitud heroica ante los inconvenientes de la existencia, la exaltación y sacralización del mundo, la belleza, el cuerpo, la fuerza y la salud, el rechazo de los "paraísos" e "infiernos", la inseparabilidad de la estética de la moral, etc. En esta óptica, el valor más alto es sin duda, no una justicia interpretada por lo esencial en términos de un aplastamiento igualitario, sino todo aquello que permite al hombre superarse a sí mismo; para el paganismo, considerar como injusto el resultado de la puesta en acción de aquello que forma la trama misma de la vida, es en efecto puro absurdo. En la ética pagana del honor, las antítesis clásicas: noble-bajo, valeroso-cobarde, honorable-ruín, bello-contrahecho, enfermedad-salud, etc. toman el puesto de las antítesis de la moral del pecado: bien-mal, humílde-insensato, sumiso-orgulloso, debil-arrogante, modesto-desmesurado etc. Por

tanto si todo esto nos parece exacto, el hecho fundamental a nuestros ojos reside sin embargo en otra parte. En el rechazo puro y simple del dualismo.

Ampliando lo que Martin Buber ha dicho del Judaísmo, nos parece efectivamente que el judeocristianismo es menos específico por la creencia en un Dios único que por la naturaleza de las relaciones que propone entre Dios y el hombre. Por otra parte hace mucho tiempo que no se vuelve a hablar del conflicto pagano-monoteismo como una simple disputa sobre el nombre de Dios. "El politeísmo es un concepto cualitativo y no cuantitativo" observa Paul Tillich (Teología sistemática, Planeta 1969). "La diferencia entre el panteismo y el monoteísmo -reconoce Tresmontant- no es una cuestión espacial, sino una cuestión ontológica". (Los problemás del ateísmo. ob. cit. pag. 218).

Para Oswald Spengler el monoteísmo es el producto de una psiquis particular que a partir del -300 habría conducido a la concepción específicamente mágica de un Universo "doblado" por otro mundo -el de la Divinidad- que es también un universo gobernado por el antagonismo de un bien y un mal absolutos (al que corresponde sobre el plano simbólico, el enfrentamiento de la luz y las tinieblas).En esta concepción, el mundo es una bóveda o una caverna en el que se producen acontecimientos cuyo sentido fundamental esta en otra parte. La Tierra forma un mundo cerrado rodeado "mágicamente" por lo divino. La conciencia "mágica" no es una conciencia eficaz, es un escenario donde se enfrentan las fuerzas oscuras del mal y las fuerzas luminosas del bien. El Yo, se somete a una divinidad de la que él mismo no es sino una pura evanescencia. El psiquismo individual participa en un único pneuma divino por mediación de la elección o de la Gracia.

El individuo como el mundo, es el lugar de una transubstanciación destinada a transformar las tinieblas en luz, el mal en bien, la naturaleza pecadora en persona redimida.

Este término de "mágico" debe ser tomado en su acepción propiamente spengleriana. En otra perspectiva, como ya veremos, la religión de la Biblia debe al contrario ser considerada como "antimágica" por excelencia, en la medida en que ella introduce un proceso de "desencantamiento" del mundo. -El Entzauberung del que habla Max Weber-. En la Biblia es donde encontramos por tanto la huella de algunas antiguas prácticas mágicas,(entre las cuales quizás, la prohibición hecha por el decálogo de abusar del nombre de Yahvé), tales prácticas son constantemente denunciadas como "idolátricas". En las religiones indoeuropeas, sucede todo lo contrario. La magia "auténtica" ambiciona el poder poner a punto una psico-técnica adaptada a una meta propuesta, conduce al hombre a ponerse en forma según un proyecto, constituye el bien hacer originario de la autodomesticación humana de la domesticación de la psiquis por la conciencia. En los Germanos Odin-Wotan es el Dios mágico por excelencia. En la guerra de fundación, oponiendo bajo una forma simbólica, el modo de vida de los grandes cazadores y la de los productores nacidos de la revolución neolítica , "domestica" a los Vanes a través de su magia y les asigna un puesto armonioso en la sociedad orgánica trifuncional, en la que la "domesticación del hombre por el hombre" y la "domesticación de la Naturaleza" se complementan. Este mito señala el paso del hombre-sujeto específico, consciente, que ejerce una acción "mágica" sobre otros hombres, haciendo nacer de un mismo golpe las condiciones de la estratificación social propia a toda sociedad post-neolítica.

En efecto, lo, que es "mágico" para Spengler, en el judeocristianismo, es precisamente el dualismo. Esto último no es una dualidad inmanente al mundo, al modo del mazdeismo iranio que opone un Dios bueno a un Dios malvado, un Dios de luz a un Dios de las tinieblas. Resulta al contrario, nace de una separación, de una distinción radical entre este mundo y Dios. Toda la teología judeocristiana descansa, podríamos decir, sobre la separación del ser creado (el mundo) y del ser íncreado (Dios). Lo absoluto no es el mundo. La fuente originaria es completamente distinta de la Naturaleza. El mundo no es divino, no es el cuerpo de Dios. No es eterno, ni increado, ni ontológicamente suficiente. No es una emanación directa, ni una modalidad de la substancia divina, No hay naturaleza ni esencia divina. No hay más que un absoluto, y este absoluto es Dios, el cual es increado, no tiene origen ni transcurso de sí y es ontológicamente suficiente. Todo aquello que no es Dios, es obra de Dios. No existe termino medio, ni estado intermedio entre "crear" y "ser creado". Entre Dios y el mundo no hay más que la nada -abismo que Dios es el único que puede colmar-. Completamente extraño al mundo, Dios es la antítesis de toda realidad sensible. No es un aspecto, una suma, un nivel, una forma o una cualidad del mundo. "El

mundo es completamente distinto de Dios su creador" recordará en 1870 el primer concilio vaticano (sesión 3, cap.1,3-4).

Ser absolutamente trascendente, llenándolo todo sin ser específicamente algo, Dios contiene en sí mismo la integralidad del mundo. Del mismo modo se afirma la existencia objetiva del universo. El monoteísmo judeocristiano rompe así, de golpe, con el idealismo. Es el origen de este fenómeno ideológico (Michel Foucault) lo que constituye la separación de las palabras y las cosas independientemente de los sujetos que las perciben y las hablan, separación que constituye la base de la doctrina realista desarrollada por la escolástica medieval

En el interior del judeocristianismo, las consecuencias de la afirmación dualista no han recibido la misma acentuación. Sin irse al maniqueísmo que la Iglesia ha rechazado como incompatible con su filosofía, es el cristianismo quien presenta la forma más radical. El cristianismo, efectivamente ha continuado por su cuenta un cierto número de antinomias secundarias, tales como las que oponen el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, el ser y el devenir, el pensamiento invisible y la realidad visible, etc. para hacer otro tanto con las consecuencias lógicas del dualismo original. Estas antinomias no provienen de la herencia hebraica sino de la filosofía griega que siempre ha gustado de buscar los antagonismos y oposiciones. Los griegos no obstante se decidían por el principio de conciliación de los contrarios; por otra parte sostienen la opinión fundamental de una identidad o de un aparente "ser" del mundo. Bajo la influencia de esta teoría helénica de las clases de dualidades que representan una sistematización realizada de la tendencia de autoconstruccíón de los mitos, el cristianismo, contrariamente, ha prolongado su visión dualista del mundo, acentuando así un grave proceso de disociación de lo real. (Es, por otra parte, la misma tendencia que conducirá a los filósofos a pensar que la ética puede ser deducida por la razón de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza del hombre, tendencia que paradójicamente reencontraremos en el positivismo con la deducción implícita del imperativo a partir del indicativo) (Se nota en la teología cristiana contemporánea una tendencia bastante clara a no tomar en cuenta de manera riguros estas antinomias secundarias).

El judaísmo ha escapado a la mayor parte de estas antinomias. Una vez hecha la distinción, evidentemente fundamental del Ser creado y del ser de Dios, se muestra mucho más "unitarista" que el Cristianismo clásico. En su teología, el mundo "no puede ser compartido" precisamente porque no hay más que un solo creador. Por lo tanto, la enseñanza que prodiga sobre la otra vida, la resurrección, la retribución personal en el otro mundo es igualmente muy borrosa.

En la perspectiva judeocristiana, el dualismo va unido a la teología de la creación. "La idea de creación -escribe Claude Tresmontant - implica la distinción radical entre el Creador y lo creado, y la trascendencia del Creador" (Ensayo sobre el pensamiento hebraico, Cerf 1962). Tal es la afirmación que constituye el comienzo mismo de la Biblia: "Al principio creó Dios cielo y tierra" (Gen 1,1) ¿Como se ha hecho la creación?. Se ha hecho ex-nihilo, a partir de nada. Dios no ha creado el mundo a partir de una materia informe, inorganizada, a partir de un Caos que le habría precedido y que habría trabajado -en tal caso sería un simple demiurgo organizador y tendría dos absolutos increados: Dios y la materia- . No podemos decir que antes de Dios estaba la nada, pues desde el punto de vista teológico la nada no tiene realidad ni cualidad. "Antes" del mundo no había nada más que Dios. (En la tradición de la Cábala, el primer capítulo del Génesis es tomado como el desarrollo de la creación a partir de un Universo divino preexistente (Cf. Z'er ben Shimon Halevi, La cábala, tradición del conocimiento oculto, Seuil. 1980 pag.9-10). Dios ha tirado pues al mundo fuera de sí mismo. (Josy Eisemberg y Armand Abecassis «A biblia abierta, Albin Michel 1978, pag. 32) señalan que el verbo hebreo "bara" = "comienzo", se emparienta con el adverbio bar = fuera de). Y por tanto el mundo es una "parte" de Dios, sería pues igualmente divino. Dios no ha engendrado el mundo pues este no le es consustancial, (solo el Logos de Dios, engendrado y no creado es consustancial a Dios).Dios lo ha creado. La relación que lo une al hombre es de hecho, a la vez causal (Dios es la causa primera de todas las criaturas) y moral (El hombre debe obedecer a Dios en tanto que él es su creador).

La relación entre Dios y el mundo es pues, una relación de causalidad de una naturaleza única, que alcanza la manera de ser en sí mismo, en la totalidad de lo que es. Esta relación no es en modo alguno

una relación de identidad, ni de emanación directa. La Biblia rechaza todo imanentismo, toda forma de panteismo, toda idea de una continuidad entre el 1º principio y las substancias o los seres derivados de él. En fin afirma que el mundo no añade nada a Dios, no aumenta en nada su perfección, no le aumenta de ningún modo ni le acrecienta en su Ser. Sin el mundo, Dios sería siempre igual a sí mismo. El mundo si no existiese, no le quitaría nada. Dios no ha "tenido" que hacer su creación. La creación ha sido para el un acto gratuito, o más bien, dicen los teólogos un acto de pura liberalidad. Dios crea por su "bondad". Del mismo modo se instituye a sí mismo en la única realidad absoluta. Es de tal modo, dirá Nietzsche, que el "verdadero mundo" ha acabado por volverse "falso".

Un gran número de ideologías modernas han continuado por su cuenta esta teoría dualista, contentándose con darle una versión profana o interiorizada. Para Freud, por ejemplo, el inconsciente deja el mal: la civilización pasa por una sublimación de los instintos. Son solo algunos de sus discípulos, como Wilhelm Reich, los que orientan al psicoanálisis en el sentido no de una sublimación, sino de una liberación anárquica de los instintos. El mismo Freud cuyo sistema pasa muchas veces por haber liberado la psiquis de un paro unidimensional y lineal, escribe Gilbert Durand, define siempre al famoso inconsciente por debajo de la sana conciencia, a un nivel inferior patológicamente hablando. (El alma salvaje, Denoel-Gonthier , 1980 pag.179).

En las fuentes del pensamiento pagano se encuentra al contrario, la idea de que el Universo esta animado y que el alma del mundo es divina. La información proviene exclusivamente de la naturaleza y del mundo. El universo es el único ser. Su esencia no es distinta de su existencia. El mundo es increado, eterno e imperecedero, no ha tenido comienzo o más bien, si lo ha tenido esto no ha señalado más que el principio de un nuevo ciclo. Dios no se ha realizado, no se realiza más que por el mundo y en el mundo: la "teogonía" es idéntica a la "cosmogonía". El alma es una parcela de la substancia divina. La substancia o la esencia de Dios es la misma que la del mundo. Lo divino es inmanente, consustancial al mundo. Estas ideas son constantemente desarrolladas en la primera filosofía griega. Jenófano de Colofón (Siglo VI antes de nuestra era) define a Dios como el alma del mundo. "Este mundo no ha sido creado por ningún Dios ni ningún hombre"; escribe Heráclito "ha existido siempre y siempre existirá, fuego eternamente vivo alumbrando con mesura y con mesura extinguiéndose". Para Parmenides, que ve en el mundo un ser inmóvil y perfecto, el Universo es un algo increado e imperecedero. Del principio de invariabilidad universal "nada se crea, nada se destruye". Los jonios crean el principio de intangibilidad del mundo. Se encuentran opiniones análogas en Empedocles, Anaxágoras, Melisos, Anaximandro etc. posteriormente, señala L. Rougier: "en la mayoría de las escuelas , pitagóricos, platónicos, peripatéticos, estoicos, neoplatónicos, admiran el eterno retorno de los acontecimientos pasados, lo que excluye un origen absoluto del tiempo, un primer hombre y una escatología final que no fuese seguida de algún nuevo comienzo" (La escolástica y el tomismo, Gauthier Villara 1925 pag."). Aristóteles en el siglo IV a de C. enseña que el Universo es divino: "Dios no poseyendo en su intelecto las ideas particulares de todas las cosas, no conoce más que a sí mismo e ignora la Creación". En cuanto a Platón cuya obra combinada con el dogma cristiano da origen al Agustinismo parece enseñar en el Timeo que el mundo ha sido creado y ha tenido un origen "natum et factum", como dirá San Agustín (Ciudad de Dios, 8, 11)- es menos el origen mismo del mundo que la relación que puede existir entre el mundo sensible y el mundo suprasensible que él se esfuerza en explicar; en otros términos, está obligado a imaginar la creación del mundo para explicar esta relación, y no a deducir esta última proposición de la primera. Esto es resultado de concepciones del hombre muy diferentes: en la Biblia, el hombre se realiza colectivamente volviendo al estado de "inocencia" anterior al pecado, mientras que en Platón el hombre se realiza asimilando en el mismo la mayor parte posible de ideas eternas. Para Platón la "eternidad" es simplemente la forma de vida del mundo a la cual pertenece también Dios.

El pensamiento hindú de los orígenes certifica una parecida concepción con las ideas del Ser Cósmico, del alma Universal (Atman) y de la Inmensidad consciente (Brahman). Alan Danielou constata además, que no hay dualismo irreductible, de real oposición en el juego de los contrarios, en el interior del cual funcionan todas nuestras percepciones. Como puede ser entre el espíritu y la materia, lo consciente y lo inconsciente, lo inerte y lo vivo, el día y la noche, lo blanco y lo negro, el bien y el mal, lo activo y lo pasivo, no se trata más que de oposiciones entre elementos complementarios e interdependientes y que no existen más que el uno para el otro. (Los cuatro sentidos de la vida, Buchet-Chastel 1976, pag. 77). En

el monoteísmo judeocristiano, es imposible que Dios se muestre plenamente por el mundo, que el mundo exprese plenamente su rostro. "La tierra prometida al hombre jamás será permitida a Dios" observa Mark Patrik Hedermann (De la prohibición a la escucha, Richard Hearny y Joseph O'Leary ed. Heidegger y la cuestión de Dios, Grasset 1980 pag. 228). Levinas se muestra muy violento: He aquí pues la eterna seducción del paganismo, más allá del infantilismo de la idolatría. Lo sagrado filtrado a través del mundo. El judaísmo no puede ser más que la negación de esto. (Dificil libertad, Albin Michel 1963, pag. 257).

Para el paganismo, Dios no puede estar completamente disociado del mundo; y no puede estarlo en tanto que él es la causa primera absoluta a la que esta unido el mundo, y los hombres no son criaturas contingentes a las que él ha dado vida ex-nihilo. El paganismo rechaza la idea de una creación primera absoluta, central en el monoteísmo judeocristiano de igual modo que rechaza toda epistemología mecanicista (La tradición en el judaísmo tiende a fechar los sucesos a partir de la creación del mundo. Esta datacíón se remonta a la Edad Media, y la cifra obtenida -el año 5741 según 1981-, es resultado de un estudio de la cronología bíblica. Hoy en día se da generalmente a esta datación un valor simbólico; ello demuestra en todo caso un deseo de no hacer coincidir "comienzo de los tiempos" con un suceso propiamente humano).

Así como rechaza toda idea de una finalidad global de la historia -que tiende según Spengler a substituir la idea de "destino" (Schicksal sidee) por el "principio de causalidad* (Kausalitataprinzip). “La idea de creación dice Fichte, es el error absoluto fundamental de toda falsedad metafísica". Heidegger después ha mostrado que la idea de creación no aporta nada a la filosofía. La afirmación de la unicidad del Ser y del mundo contiene, a los ojos de la inteligencia humana, el postulado de su eternidad: no pudiendo el ser salir de la nada absoluta, el mundo no ha comenzado aún ni acabará jamás. Del ser absoluto, que es lo existente en su conjunto, diremos que es lo radical increado, causa de sí mismo, causa sui.

El mundo real corresponde al griego idiotes: es singular, único en su género, sin doble ni reflejo, sin "espejo" sin ese pseudovalor añadido que sería para él "el otro mundo". Tomado en sí mismo, fuera de toda apercepción o de toda representación humana, el universo es neutro, caótico, desprovisto de sentido. El mundo no oculta más que una cosa, dice Clement Rosset, y es que no tiene nada que ocultar. Él se basta a sí mismo para descubrirse. El sentido no aparece más que como el resultado de las representaciones e interpretaciones que el hombre puede darle. Hay un secreto del mundo, pero no hay un secreto en el mundo; un misterio de las cosas, pero no un misterio en las cosas. No hay "llave universal" de lo universal, que de "sentido a la historia" y como escribe Rosset, es bastante raro que tanta energía sea gastada "al querer atravesar de parte a parte el sentido del devenir y la razón de la historia, es decir el sentido de aquello que no tiene sentido". (Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión, Gallimard 1976). No hay necesidad objetiva del trabajo en el Universo. Por lo demás la necesidad no es más que otro nombre del azar -la misma cosa vista bajo otro ángulo. Todo lo que existe, no existe necesariamente más que por el simple hecho de que nada puede escapar a a la necesidad de ser algo- de ser, "de todos modos, de un cierto modo" (Malcolm Lowry) No es por tanto que el Universo este destinado al absurdo absoluto. No tiene sentido a priori, pero el hombre puede crearle sentidos según su voluntad y sus representaciones. Este poder se confunde con su libertad, pues la ausencia de forma significante predeterminada equivale de por sí a la posibilidad de todas las formas, la ausencia de configuración unívoca equivale a la posibilidad de todas las intervenciones.

De esto podemos deducir que aquello característico del monoteísmo judeocristiano, no es solo la creencia en un Dios único, sino también y sobretodo la adhesión a una concepción dualista del mundo. El ejemplo de la filosofía griega, muestra en efecto que puede existir un "monoteísmo" no dualista -identificando el Ser absoluto y el mundo - el cual, como veremos, no es fundamentalmente antagonista del politeísmo, los diferentes dioses podrían corresponder a las diversas formás por las que se manifiesta la divinidad.

No se podría silenciar el hecho de que, en gran medida, el movimiento contemporáneo de las ciencias impugna como falsa la desgarradura dualista del mundo en la medida en que reintegra al hombre en el Universo, rechaza la concepción del hombre intermediario entre un Dios creador y una

naturaleza-maquina, y desarrolla, como decía Ilya Prigogine e Isabel Stenger, "una concepción más unitaria de las cosas" (La nueva alianza, Gallimard, 1979). Todo un sector de la ciencia moderna, parece orientarse efectivamente hacia un rechazo de la ley única, considerar como relativo el campo de aplicación de cada modelo explicativo, reconocer la multiplicidad del tiempo y la diversidad de los objetos, definir toda forma viviente como un sistema abierto distante del equilibrio, etc. Prigogine señala que la disipación de la materia y de la energía, generalmente asociada a la perdida irreversible del rendimiento, deviene, lejos del equilibrio Fuente de un nuevo orden. Stephane Lupasco muestra la realidad del antagonismo contradictorio constitutivo de cada particular, que hace que una separabilidad total de los seres sea imposible (es exclusivamente actualizable hasta un cierto grado). Por otra parte, es imposible una inseparabilidad total: en el Universo, todo sujeto representa una actualización en la que el objeto representa la potencialización antagonista. La teoría general de los sistemas, la teoría de los ruidos, las aplicaciones recientes de la cibernética, la termodinámica de las estructuras disipativas, todas estas disciplinas reaccionan en diversos términos, contra la "metafísica de la separación" -guardándose de caer inversamente, en la metafísica del aplastamiento y de lo unidimensional -. Rechazando la noción mecánica de linearidad, así como las falsas alternativas (cuerpo-espíritu, alma-materia etc) nacidas del pensamiento dualista, abiertas al pensamiento "neo-gnóstico" y desarrollando una representación del universo a la vez más unitaria y más compleja, que subraye las especifidades sin reducirlas y dejo de hacer al hombre un extraño al mundo, sin volverlo a otro sino a sí mismo. "De hecho, -escribe Marc Beigbeder -, se esta llegando en las ciencias, particularmente en microfísica y en neurofisiología a paradigmás más cercanos a la imaginación poética de los presocráticos, de los neoplatónicos, de las tradiciones gnósticas... que a los de los fundadores de los siglos XVII y XVIII a fortiori de los positivistas del XIX (La botella en el mar, Diciembre 1980).

"La oposición entre el monoteísmo hebreo, judío y cristiano, por una parte y el ateísmo (* Tresmontant, acordémonos, llama ateísmo al paganismo -reconociendo que este término es, aquí al menos, "mal interpretado". Habremos notado que el judaísmo no hace distinción práctica entre los que niegan la existencia de Dios y los que admitiendo esta existencia, niegan a Dios un papel real en el mundo (ct. Hayim Halevy Donin, Guía del Judío, observancias en la vida contemporánea, Basic Books, N.York 1972 pag. 24), por otra parte, observa Claude Tresmontant, no se trata -contrariamente a lo que nos han querido hacer creer -la oposición entre una teología y la ciencia, entre la "fe" y la "razón" sino más bien, y fundamentalmente, una oposición violenta, una guerra total, entre dos teologías: la teología hebraica de una parte, que profesa que el Ser absoluto es distinto del mundo, y la teología de la naturaleza que es la antigua teología helénica, por otra parte; ella profesa que la Naturaleza es la que es divina-; (Los problemás del ateísmo. ob. cit. pag. 437).

El paganismo implica pues el rechazo de esta discontinuidad, de esta ruptura, de esta desgarradura fundamental que es la "ficción duelista" de la que Nietzsche escribe que "ha desnaturalizado a Dios, lo ha convertido en enemigo de la vida, en lugar de ser la exaltación y la aprobación de la vida" (El anticristo). Curar al mundo de la ruptura monoteísta, es restaurar al ser en su despliegue unitario, suprimir el abismo ontológico que separa a Dios de sus "criaturas", devolver a la vida la diversidad contradictoria de sus significaciones. Dios no ha creado el mundo, este se despliega en él, no se limita a ser "presente infinito" en el mundo, como sostiene simplemente el panteísmo, constituye más bien la dimensión del mundo que, tanto local como globalmente le da su sentido en función de lo que hacemos. Dios está unido al ser del mundo y querer comprenderlo por la vía de la razón es pura absurdidad ." Oh el loco, que se pone día y noche a imaginarte" (Walter von der Wogelweide). Y por tanto, estudiar al mundo, es también conocer a Dios -sabiendo que este conocimiento, no será jamás completo, jamás acabado - la fe y la ciencia se encuentran así reconciliados, no al modo de la escolástica, que pretende probar la realidad de sus proposiciones dogmáticas por medio de una razón universal, sino por la afirmación de la unidad general de lo real, sin dobles ni reflejos.

Los autores cristianos, no han cesado de subrayar que a los ojos de Yahvé , el mundo creado es "bueno". Claude Tresmontant por ejemplo, estima que la tradición bíblica "declara categóricamente la excelencia de lo real, del mundo sensible y sus criaturas" (Ensayo sobre el pensamiento hebraico ob. cit.). Ello no impide que esta excelencia no sea tal más que como consecuencia, como reflejo de un acto creador de Dios. Porque está escrito que el sexto día Dios vio todo lo que había hecho y dijo: He aquí que es bueno

en gran manera (Gen.l, 31), esto significa ante todo que Dios tiene una apreciación positiva sobre su propia acción. La Biblia afirma que: "cielo y tierra se usan como un vestido" (Salmos 102, 27) Dios sin embargo, "no se usa". ¿Contradicción?". El mundo no tiene esencia propia, sino tan solo una existencia que le viene de Dios. No es más que un "ser menor" que aunque "bueno" se encuentra forzosamente devaluado. Es por otra parte sobre esta devaluación que toda una parte de la filosofía cristiana tomará pie para no ver en el mundo más que un "Valle de lagrimas".

El desprecio (si no el rechazo) del mundo en el cristianismo, deriva en gran medida del Paulinismo. La actitud cristiana, según las mismás palabras de San Pablo consiste en considerar "todo como desventajoso a causa de la superioridad del conocimiento de Cristo". Es, pensando sobre todo en la moral "ascética" nacida de San Pablo que Nietzsche interpretará el cristianismo como un "decir no a la vida", como un decir no producido por la incapacidad de afrontar la diferencia, a afirmar la temible alterabilidad, a afrontar el abismo. Lo que le impulsará también a dar esta definición del paganismo: "Son paganos todos los que dicen sí a la vida, por esto Dios es la palabra que expresa el gran sí a todas las cosas" (El anticristo pag. 102).

Conocemos la máxima de Tertuliano: Nobis curíositate opus non est pos Christum lesum (Nosotros no tenemos ya curiosidad de nada tras haber encontrado a Jesucristo). El desprecio del mundo entraña en efecto el desprecio del conocimiento que él comporta. En la época de Tertuliano este estado de espíritu es general en los cristianos (de ahí, el reproche de los autores romanos que acusan al cristianismo de no dedicarse más que a los iletrados). Orígenes admite que la gran mayoría de los cristianos de su tiempo son gentes "vulgares e iletradas" (Contra Celso 1,27). Si es verdad que el desprecio del mundo es bastante característico de todas las tendencias del pensamiento en el siglo II, es en los cristianos donde esta más marcado -y también seguramente entre los gnósticos - (El mundo entero esta en poder del mal, dice el autor de la primera epístola de San Juan) Orígenes por otra parte, conserva muchos de los rasgos del gnosticismo. Considera en nacimiento como una desgracia y que los hombres no solo no deben celebrar su aniversario, sino que deben execrar ese día (In levit hom. 8,3). Incluso llega a atribuir la creación a la acción de ciertas "inteligencias corporeas" que cansadas de contemplar a Dios se tornarían hacia lo inferior (Princ. 2,8,3).Para Orígenes, escribe A. H. Amstrong "toda creación material es un efecto del pecado, su finalidad es la de servir de purgatorio y del cual, más hubiese valido no tener nunca necesidad" (Introducción a la filosofía antigua . London 1947 pag.173). Durante mucho tiempo los cristianos prefieren no enfrentarse con los paganos en el terreno del pensamiento filosófico, solo algo más adelante, a la pistis, la fe más elemental y a menudo más vil, la simple credulidad, se arriesgaron a añadir el logismos, la convicción asentada sobre un razonamiento más elaborado. Esta actitud deja numerosas trazas en la mentalidad cristiana. San Agustín declara que esta vida no es otra cosa que la comedia de la especie humana. (Enarr. in Ps, 127). En la época contemporánea veremos surgir tales opiniones bajo formás cuasi maniqueas: "El mundo llora bajo la ley del mal el cual, recíprocamente, es el otro nombre del mundo" (B.H.Levy. El testamento de Dios, Grasset 1979 pag. 238). Para el pensamiento pagano por el contrario, la conciencia humana pertenece al mundo y como tal, no está radicalmente disociada de la substancia de Dios. Frente al destino (Moira) el hombre es la ley del mundo (anthropos tou kosmou) y la medida de todas las cosas; expresa al mismo tiempo, de igual modo que la totalidad del mundo, el rostro mismo de Dios. Esta intuición según la cual la conciencia y el espíritu del hombre están asociadas al mundo, ha encontrado por otra parte numerosas prolongaciones en la filosofía y la epistemología modernas, desde las mónadas de Leibnitz hasta las partículas de Teilhard.

En el paganismo el mundo no siendo otro que Dios, es también "perfecto" y viceversa. Dios es también "imperfecto" tal como lo es el mundo; una de las grandes lecciones de la Ilíada es la de que los dioses combaten con los hombres y también entre ellos...

En el Olimpo, dice Heraclito, "los dioses son hombres inmortales, mientras que los hombres son dioses mortales; nuestra vida es su muerte y nuestra muerte es su vida" (frag 62). No se podría expresar mejor que hay entre los hombres y los dioses: una diferencia de nivel, pero no una diferencia radical de naturaleza. Los dioses están hechos a imagen de los hombres, de los que ofrecen una representación sublimada; los hombres sobrepasándose a sí mismos, pueden parcialmente al menos, participar de la naturaleza de los dioses. En la antigüedad la figura ejemplar del héroe constituye el intermediario entre

los dos niveles. El héroe es un semidios -idea que parecía completamente natural a los antiguos aunque en la Biblia esto es una blasfemia de necesidad. En los Griegos y en los Romanos, cuando un hombre se convertía en héroe, el pueblo encontraba esto bueno y bello. Pero en la Biblia cuando la serpiente propone a Eva "ser como dioses" (Gen. 3,5) es una abominación. Más recientemente Erich Fromm ha mostrado cuan antitéticos son las figuras del héroe y del mártir cristiano:

"El mártir es el extremo opuesto del héroe pagano, personificado por los héroes griegos y germánicos (...) para el héroe pagano, el valor de un hombre le hace acometer las proezas que le permiten alcanzar y mantener el poder, y muere feliz sobre el campo de batalla en la hora misma de su victoria (Ser o tener. Laffont 1978 , pag 166-168). Toda idea de un estado o de un ser "intermediario entro el hombre y Dios, de un hombre dios o de un dios que asume una forma humana, es extraña a la Biblia" (Y en este aspecto, la interpretación de Jesús en el cristianismo como Dios y hombre verdadero" certifica en cierto modo un compromiso con el espíritu del paganismo: no solo el judaísmo no reconoce a Jesús como el Mesías prometido por las escrituras, sino que le es imposible aceptar que fue consustancial a Yahvé).

El dios bíblico "no refleja, como la mayoría de las divinidades la situación humana, observa Mircea Eliade "No tiene una familia, sino tan solo una corte celestial. Yahvé está solo" (historia de las creencias y de las ideas religiosas vol. I Payot 1976 pag. 194). Esta soledad de Yahvé tiene en sí su propia naturaleza. Yahvé no tiene génesis, no es el resultado de una evolución de un proceso o de un devenir, él es eterno, al margen de todas las denominaciones. Simplemente dice: "soy quien soy" (ehyéh aser ehyéh). Para justificar este afirmación, la Biblia no da ninguna explicación, no refiere ningún razonamiento, ni algún camino filosófico. Dice solamente quien es, quien ha sido y quien será. La esencia de Dios es así relegada a un abismo ontológico más y más profundo, más y más separado del mundo de donde se manifiesta la desaparición misma de su nombre que se encuentra progresivamente reemplazado por el pronombre personal "él" (hu´), antes de volverse completamente impronunciable -infigurable incluso- para el sonido de la voz.

Yahvé es el único "Yo" del universo los otros no son más que "mí". De golpe Yahvé se revela como alteración radical (y bien entendido, ejemplar para los que lo honran). No es solo lo Otro sino todo Otro. El hombre se encuentra igualmente devaluado. En verdad puede ser elegido o recibir la Gracia. Está igualmente puesto entre la alternativa de salvarse uniéndose individualmente a Yahvé o de perderse eternamente. Nada podrá hacer del hombre el "Igual" a Yahvé.

Hay que decir que Yahvé no tiene características psíquicas. Es incalificable, inefable, indescriptible. Las frecuentes alusiones que hace la Biblia a su "rostro" su "trono", su "mano" su "ojo" etc, tienen un valor puramente simbólico; son debidas al hecho de que, según una formula conocida, la Biblia "habla el lenguaje de los hombres". Expresiones como "Dios padre" o "hijo de Dios", no son igualmente, en todo rigor, más que antropomorfismos que no se deben tomar al pie de la letra. Yahvé no ha sido procreado de descendencia humana. La misma palabra "dios" escribía Renan, sería en hebreo el más puro barbarismo, (historia general y sistema comparado de las lenguas semitícas 1855). Ningún hombre es en el propio sentido de la palabra, hijo de Yahvé (Igualmente en la perspectiva cristiana Jesús siendo consustancial al padre, Yahvé en lo concerniente no es más que padre de él mismo).

Este antropomorfismo de la paternidad/filialidad merece no obstante que nos detengamos. Aparece efectivamente con cierta insistencia en el contexto de la Alianza. Yahvé antes de ser un Dios de la causalidad, es un Dios de la alianza. Habla al hombre y le da sus mandamientos, le hace participe de su voluntad. Escoge a su pueblo: "Yo viviré a vuestro lado, seré vuestro Dios y vosotros sereis mi pueblo" (Lev. 26,12) tal es la formula clásica de la Alianza: "Yo os tomaré por mi pueblo y seré así vuestro Dios. Y vosotros sabreis que yo soy Yahvé vuestro Dios" (Exodo 6,7). Esta alianza con Yhavé, la Berith-Yahvé, ha sido constantemente interpretada como un "contrato con el padre" -forma de relación en la que se reencontraran las transposiciones profanas de Rousseau y de Freud (por oposición, por ejemplo, a Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville o Nietzsche)- pues como lo ha apuntado Levinas: "El ser, separado y creado no es simplemente nacido del padre, es absolutamente otro distinto". En tanto que padre, repitamoslo, Yahvé no engendra nada, por consiguiente está excluido que sus "niños" un día le sucedan, al modo como un hijo sucede a su padre. En el monoteismo añade Levinas "la filialidad no

puede aparecer ella misma como esencial para el destino mas que si el hombre mantiene el recuerdo de la creación ex-nihilo sin la cual el hijo no es un verdadero otro". Lacan decía en 1964 que ningún ser consciente es "padre en tanto que padre". Gerard Hubert añade que "la autoconstitución de hijo en padre constituiría al padre en padre" y que Dios ha nacido de una elaboración consciente del concepto de padre, pero esta elaboración -monoteista- pertenece al registro de las ideas inconscientes (Moises y la cuestión de la exterioridad, cuadernos confrontación 1980).

Estamos en el derecho de pensar que la relación instituida entre el hombre y Dios por el monoteismo judeocristiano exacerba el lazo de la paternidad/filialidad bajo una forma neurótica. No solo el padre se situa efectivamente a un nivel radicalmente inaccesible para el hijo, no solo este sabe por antelación que no podrá jamás ocupar el puesto de padre y por tanto identificarse en él, más aún curiosamente, el padre no deja de manifestar una constante desconfianza respecto de las "orgullosas" pretensiones de sus niños, respecto del "riesgo" que tendrían aquellos que estuviesen tentados de sucederles, es decir, los que se pongan a rivalizar con él. Todas las condiciones están entonces reunidas para que se ponga a funcionar eso que los teóricos del análisis transaccional llaman el "triángulo dramático" formado por el salvador, la víctima y el perseguidor. En terminos freudianos se esta aquí ante la situación tipo de un odio reprimido, retrospectivamente compensado por la afirmación de inaccesibilidad. El miedo que el padre inspira al hijo y el que este inspira al padre nos parece ser una de las tramas de localización del pensamiento bíblico. Sobre el plano del mito se piensa evidentemente en el precepto enunciado por Yahvé : "Tu cederás a Yahvé todo ser salido el primero del seno materno y la primera camada de bestias que te pertenezcan: los varones son para Yahvé" (Ex. 13,12). Pensemos tambien en la masacre de los primogénitos egipcios (EX. 12,29-30) y, por otra parte, en el sacrificio abortado de Isaac por Abraham, su padre (Veremos mas delante que en este relato familiar al que vuelve perpetuamente la historia bíblica se observa también una constante descalificación del primogénito en provecho del menor). El sacrificio ritual del hijo es el precio que exige Yahvé como prueba simbólica de la sumisión de "sus niños", sin embargo el sacrificio está contenido en sus "justos límites" por un Dios dispuesto a recibir el equivalente ritual y a fundar en el una alianza. El monoteísmo sería interpretarle, según la palabra de Armando Verdiglione (La disidencia freudiana, Grasset 1978) como una "teologia de la castración". El temor que el hombre deberá manifestar para con Yahvé, temor necesario, del que deberá llevar la marca en su carne y en la que la circuncisión constituye el simulacro simbólico, sería el temor de una castración fundamentalmente destinada a impedir al hijo el heredar los poderes de su padre. De donde surge el fantasma compensatorio del asesinato del padre por el conjunto de los hijos que se reparten el poder sobre una base igualitaria, fantasma que surgir en plena conciencia en el seno mismo del discurso de Freud. El único modo efectivamente, de suceder a un padre del cual no se puede ocupar el puesto, es el de matarlo. Pero, al mismo tiempo, el sistema excluye tal asesinato, la rememoración de la creación ex-nihilo, en tanto que rompe la relación normal de pater/filia, "implica la constitución de un inconsciente rechazo y el levantamiento del rechazo" (Gerard Hubert art. cit.). El inconsciente es entonces llamado a oscilar perpetuamente entre la sumisión identificadora al padre y el infinito deseo rechazado de un parricidio liberador. Una oscilación que no puede ser extraña al desarrollo de la Selbsthass, del odio de sí). La berith-Yahvé transformación atenuada de castración ritual, aumenta el nacimiento: no se nace verdaderamente, es decir sin padre al cual sea posible suceder, sino en el seno de la alianza. Freud ha percibido la realidad de este conjunto complejo pero ha apartado la sospecha. Los hermanos no han matado al padre, pero jamás han dejado de quererle matar y es este deseo no expresado el que en lo más profundo de ellos crea un complejo de culpabilidad. La teoría del asesinato del padre, como por otra parte el de Edipo, encuentra probablemente en la Biblia su verdadera fuente -voluntariamente ocultado por Freud para desviar la atención hacía una fuente griega más gratificante en relación a sus proyectos-.

En su ensayo sobre "el hombre y las estatuas, Freud y la falta oculta del padre" (Grasset 1979) Marie Valinari presenta por otra parte -analizándolo desde el estricto punto de vista de la ortodoxia freudiana - un dossier que permite el interpretar de modo convincente la teoría de Edipo como el resultado de un "rechazo" por el hijo de una falta cometida por el padre. El mecanismo invocado es el de traslado: Edipo no culpabilizaría al hijo por disculpar mejor al padre. En el comentario que da de este ensayo (la falta original, Nueva Revista Francesa, 1 Enero 1981 85-94), Clement Rosaet remarca que Freud estudiando el mito griego ha hecho de manera significativa un callejón sin salida de la falta de Lalos, el padre de Edipo

(falta que es la causa directa del destino de este último). Escribe todavía: "Lo que Freud y el psicoanálisis entienden por reprimir no es trabajo del niño, poniendo fuera de circuito una realidad vivida por él de manera muy insostenible por estar admitido a quedar en su memoria, pero la del padre ahora fuera del alcance consciente del niño (...) El padre oculta pero sabe y el hijo no tiene nada que ocultar porque lo que el tendría que rechazar ya está justamente oculto, materialmente rechazado ya por el padre (...) La invención del complejo de Edipo sería así una negación de la verdadera historia de Edipo, una forma de rechazar el sentido freudiano del termino. La herencia de la falta del padre es a la vez asumida (por que el hijo asume por su cuenta la falta) y negada (por que el heredero alivia así a su descendiente del cual precisamente ha heredado la falta). En el caso que nos ocupa, podemos de igual modo preguntarnos si la falta de Adam no remite a la falta de Yahvé , es decir, si de hecho el relato del Génesis no es también el rechazo. del verdadero sentimiento que Yahvé suscita. Se verá entonces cuan modificada está esta problemática por el Cristianismo con la idea de un hijo consubstancial al padre, tomando sobre él por el hecho de la encarnación el pecado original a fín de salvar a la humanidad.

Consecuencia directa de la referencia a un poder único: la fraternidad de los hijos es llevada a dimensiones universales .Los hombres son hermanos (Cf. Franklin Rausky, el hombre y lo otro en la tradición hebraica, en Ni judío ni griego, conversaciones sobre el racismo, Mouton, La Haye 1978 pag. 35-46). Pero de igual forma esta fraternidad se vuelve impracticable. Las sociedades humanas son productoras de fraternidad real cuando encuentra justificación en el mito fundador de una ancestralidad común; aún falta que esta ancestralidad sea delimitada, de forma precisamente que se distinga lo que pertenece a una "familia" y lo que pertenece a otra. No puede haber fraternidad, al menos relativa, más que con un alter ego: miembros de una misma ciudad, de una misma nación, de un mismo pueblo, de una misma cultura. Si todos los hombres son hermanos, fuera de todo paradigma específicamente humano, entonces nadie puede no serlo verdadaramente. La institución de una "paternidad" simbólica universal aniquila la posibilidad misma de una fraternidad real, de forma que ella que se proclama en lo Absoluto, es destruida por este mismo.

La elección del padre contra la madre representa también una ruptura respecto de un pasado que se identifica con la tierra.

"En el Judaísmo, escribe el psicoanalista Gerard Mendel, la fidelidad es solo para con el padre, renunciando por lo tanto a la madre que tiene una cierta forma de relación familiar con la naturaleza y la vida. (La revuelta contra el padre, Payot, 1968 pag. 225) Desde el punto de vista de la etnología, el principio de maternidad es un principio anterior al de paternidad (cf. Edgar Morín, el método 2: la vida de la vida, Seuil 1980, pag. 439 y sig.). La madre se identifica por lo tanto a la madre tierra, representando una concepción telúrica, "primitiva", de la fertilidad; tal opción a primera vista no es sin embargo propia de la Biblia: las sociedades indoeuropeas son también sociedades patriarcales. Pero la diferencia es que, en el primer caso tenemos el caso de un padre de naturaleza completamente distinta de la de sus hijos mientras que en el segundo, se trata pura y simplemente de una proyección sublimada de la paternidad humana. En este nuevo contexto, la ruptura del vínculo con la madre "la naturaleza es reveladora". Es aquí, aparentemente, donde la Biblia sitúa el origen de la prohibición del incesto en unión con esta idea de que el amor entre un hombre y una mujer no es posible más que cuando toda fijación incestuosa ha sido pasada. Ahora bien, por fijación incestuosa, Erich Fromm entiende precisamente el apego al mundo, "a la sangre y a la tierra" y el "encadenamiento al pasado" (vosotros seréis como los dioses, Complejo, Bruselas 1975 pag 68-70) El deseo rechazado de la muerte del padre, del que Freud interpreta la realización como señal del nacimiento de la civilización (el parricidio provocador del paso de horda al de sociedad) se encuentra así la tentación idólatra de un retorno a la 'madre", a la madre-tierra, tentación que la biblia ritualiza reemplazándola en una santa perspectiva con episodios tales como los de Jacob, con la complicidad de su madre Rebeca, abusa de su padre Isaac por una buena causa (Gen.27, 5-17).

Es igualmente a partir de aquí desde donde es preciso reinterpretar el acrobatismo conyugal frecuentemente utilizado por la Biblia a propósito de Israel. Este simbolismo hace de Israel la esposa o la novia "prometida" de Yahvé . Ahora bien, no se puede asumir convenientemente una sexualidad conyugal más que habiendo resuelto ya todo lazo con la sexualidad familiar. "El hombre no es capaz de unirse realmente a su esposa y de constituir con ella una sola carne en una sexualidad acertada y abierta ,

más que cuando puede quitar psíquica y geográficamente, el lugar de la escena primitiva“ (Josy Eisemberg y Armand Abecassis, Y Dios creó a Eva. Albin-Michel 1979 pag. 161). Por otra parte, es en este sentido en el que la tradición del Judaísmo tiende a interpretar el versículo del Génesis que hace inmediatamente a la creación de Eva: "Es por esto por lo que el hombre abandona a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se vuelven un mismo cuerpo y una misma sangre" (2,24). De tal simbolismo M. Eliade declara por otra parte "paradojicamente tributario de los cultos comunes de la fertilidad" (Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I pag 361). La tradición del Judaísmo vuelve a reemplazar a la madre natural rechazada por una madre abstracta, sin lazos de unión con el mundo sensible. Lo que subraya el carácter naturalista de lo que la Biblia condena bajo el nombre de idolatría y que se debe interpretar más lógicamente por adulterio: "Ni tendré misericordia de sus hijos: porque son hijos de fornicaciones" (Oseas 2,4).

Esta problemática está por supuesto completamente ausente en el paganismo. El hombre es concebido a la vez como padre e hijo de los dioses, y no hay entre ellos ruptura de naturaleza, sino tan solo diferencias de intensidad y mutualidad e incesante conversión de unos en los otros. De igual modo no hay rechazo castrador, ni deseo de parricidio. Las generaciones de hombres y de dioses se suceden sin oponerse de forma radical. Entre el ser en su conjunto y cada uno de los seres existe siempre una relación comparable a una paternidad y a una filialidad normales. En la teología indoeuropea no se encuentra ninguna representación de los orígenes de la sociedad a partir de un padre único, sino al contrario, siempre eternos comienzos a partir de padres múltiples y diferentes, funcionalmente caracterizados y cuyas disposiciones complementarias denotan el carácter orgánico de las sociedades que están llamados a alumbrar.

En el primer capítulo del Génesis, Yahvé declara: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (1,26). Esta frase ha sido muchas veces comentada. ¿Que quieren decir las palabras "imagen" (tselem) y "semejanza" (demuth)?, la expresión tselem heloim ¿tiene un sentido físico o espiritual?.¿ Nos enseña la verdadera apariencia de Yahvé o tan solo como este se muestra ante el hombre?. Paul Humbert (Estudios sobre el relato del paraíso y de la caida en el génesis, Universidad de Neuchátel, 1940) da a estos dos términos una significación concreta, pero claro está no en el terreno de una comparación antropomórfica. Hay también un matiz en ambas palabras: tselem designa una "copia" más cercana de la realidad, mientras que "demuth" implica una idea de analogía, de similitud aproximativa. La noción de "imagen" que viene aquí en primer lugar -exactamente a la inversa de lo que dice el Génesis a propósito de Adán y de su hijo: "Y vivió Adán ciento treinta años y engendró un hijo a su semejanza conforme a su imagen y lo llamó Seth" (5,3)- es así inmediatamente atenuada por la de “semejanza". Por otra parte, la comparación utilizada frecuentemente con el sentimiento de que un padre pueda poner a prueba "su imagen” reconociéndose en sus hijos, no es una gran ayuda: Yahvé, como sabemos, no es el padre de los hombres en el sentido genético del termino. La “similitud" según otros autores, vendría dada por el hecho de que el hombre ha sido creado para dominar el mundo físico, así como el mismo se encuentra dominado por Yahvé. Se cita a este respecto un pasaje del Eclesiástico en el que se dice que Yahvé ha puesto en poder de los hombres "lo que esta en la tierra, los ha revestido de fuerza, los ha creado a su imagen, como él mismo" (2,3). Pero esto, parece contradecir el relato del Génesis, que hace del "reinado" del hombre sobre los animales el efecto de una bendición secundaria.

Efectivamente, esta alusión a la "imagen" de Yahvé que se encontraría en el hombre subrayando simplemente el carácter especulativo; trata de recordar que el hombre es un objeto creado, que posee un valor positivo en tanto que sale de las manos de su Creador, y como dice Juan Pablo II el hombre semeja más a Dios que la Naturaleza" (audiencia general del 6 de Diciembre de 1978). De igual forma que en la concepción dualista del mundo, el universo físico es concebido como un espejo, el hombre en tanto que imagen de Dios, justifica y "refleja" su existencia. Podemos inferir aquí, como dice Louis Althusser que: el sujeto absoluto ocupa el puesto central e interpela a su alrededor a la totalidad de los individuos a los cuales somete (el sujeto a los sujetos), dándoles en el Sujeto en el que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura) la garantía de que están "en familia" y de que Dios reconocerá a los suyos, es decir, a los que Dios reconoce en El y que serán por ese hecho salvados. (posiciones, Ed. Sociales 1976. pag. “9-120).

No participando de la intimidad del mundo, el hombre del monoteísmo judeocristiano se encuentra en una posición de sujeto secundario, derivado, que por su relación con el Sujeto absoluto, Yahvé, hace de él un simple objeto. En el paganismo, participa a su nivel y según sus propias modalidades, de la existente en su conjunto, en el judeocristianismo en tanto que ser separado, no deja de ser un objeto (y como anota Bataille, las cosas sobre las que en lo sucesivo ,va a hacer objeto de su reflexión el mundo mismo, van a parecerle en parte incomprensibles e inasimilables. El corte monoteísta instaura las condiciones de una incomunicabilidad del hombre y del mundo).

El hombre es un ser ambiguo. Esta ambigüedad le viene de su carácter doble. El hombre es un animal, pero no solo un animal. Es un ser físico, pero hay en el una parte de metafísico. Y su especificidad es resultado de su biología, de la "naturaleza" pero que se encuentra solo en él, y en ningún otro ser viviente. La antropología filosófica contemporánea trata esta problemática a partir de un estudio de las relaciones entre naturaleza y cultura. Es en efecto aquí donde se sitúa el fondo de la cuestión. En el paganismo, esto esta resuelto bajo el ángulo de la continuidad -una continuidad que no puede ser tomada en el sentido de una extensión homogénea, que no esta exenta ni de jerarquías, ni de diferencias de nivel, de grados o de dimensiones y que puede ser concebida como dialéctica-. En esta perspectiva, la cultura no está en absoluta ruptura con la Naturaleza. La cultura no es otra cosa que la naturaleza que el hombre se da, instituyendose como tal en el hecho de la hominización, a fin de alcanzar a través de su naturaleza biológica una consciencia de la conciencia. Es en suma, lo que constata Edgar Morin cuando escribe que la cultura en tanto que "necesidad propiamente meta-biologica" racciona en el hombre que por otra parte es un ser "totalmente biológico" de form que "el ser humano es humano porque esta plena y totalmente vivo en cuanto que es plena y totalmente cultural" y que "podemos igualmente decir que lo más irremediablemente biológico es al mismo tiempo lo más irreductiblemente cultural" (El método 2 La vida en la vida pag 418-419).

Esta ambigüedad del hombre es igualmente percibida en el monoteísmo judeocristiano. Podemos ver la prueba en el hecho de que el Génesis, el hombre es "creado" el mismo día que el resto de los otros animales terrestres, aunque sin embargo más tardíamente. La interpretación dada es no obstante diferente. De una parte, instituye el hecho de la intervención privilegiada ante la humanidad de ese Ser absoluto que es Yahvé, creando así una mayor separación si cabe entre el hombre y la Naturaleza. Por otra parte, en el mismo instante que reconoce su especificidad, reacciona con violencia contra la autonomía del hombre -contra la libertad emergente de la conciencia por la que el hombre se instituye en ser cultural - encerrándolo en los límites implicados por la afirmación de un Dios creador único radicalmente distinto del mundo.

Sobre el primer punto, las cosas están bastante claras. El cristianismo ha aprovechando la lección hasta en sus consecuencias más extremas. La separación entre el hombre y la Naturaleza se extiende a todo aquello que en el mismo interior del hombre era percibido como revelador de la "naturalidad": el cuerpo con relación al alma, la psicología, la sexualidad, las pulsiones instintivas, etc. De aquí la hostilidad que el Cristianismo ha manifestado durante mucho tiempo hacia la mujer, que de golpe, se encuentra dotada de una mayor dosis de "animalidad" que el hombre; podría decirse más sumisa a los "sentidos" y a las "pasiones", a las pulsiones unidas a las manifestaciones de la physis. Igualmente, en la Edad Media la condenación de la “libido sciendi” y las persecuciones dirigidas contra los que mostraban más interés por la "harmonia mundi" (la marcha natural del mundo), que a la trascendencia del Logos de Dios, queda demostrado por diversos autores (los mismos filósofos cristianos como Alberto el Grande o Roger Bacon no escaparon a estas acusaciones). Hasta nuestros días, en que los autores cristianos están dispuestos a luchar constantemente contra el "biologismo" con un ensañamiento solo comparable al de los marxistas. También en el judaísmo, encontramos una tendencia bastante parecida a identificar aquello que en el hombre lo une a la Naturaleza y aquello otro que lo libera, con la dualidad de la inclinación humana hacia el mal y la inclinación hacia el bien. Yahvé se convierte entonces, en la antítesis de las pulsiones "naturales" -si no es una casualidad, como señalan Josy Eisemberg y Armand Abecassis (A Biblia abierta, pag 227) el que sean las mismás letras las que designan en hebreo el instinto (yetaer) y Dios como "formador" (yotser).

El debate entre politeísmo y monoteísmo no es por tanto y contrariamente a la opinión de Michel le Bris, la "vieja oposición del intelecto y lo sensible" (Le nouvel Observateur 15 Sept, 1980).No y contrariamente a la opinión de Michel le Bris, la "vieja oposición del intelecto y lo sensible" (Le nouvel observateur 15 Sept. 1980).No se trata de elegir -lo sensible en contra del intelecto, ni tampoco la Naturaleza contra la historia o la cultura, del mismo modo que no se trata de invocar contra el padre de los otros mundos celestes no sé que seguridad "femenina", o no se que matriz de la madre-tierra. El paganismo del que hablamos se sitúa sobre otra problemática. No hace la elección inversa a la judeocristiana. Rechaza esta elección. De forma que la oposición en este aspecto es el de un sistema que antepone la indisociabilidad -que no la identidad- de la naturaleza y de la cultura, del intelecto y de lo sensible, contra un sistema el sistema judeocristiano que antepone su disociabilidad (considerada por Le Bris como una gran catástrofe) para construirse a él mismo a partir de esta dualidad.

La segunda proposición es resultado de la posición del hombre con relación a Dios en la teología de la creación. Frente a Yahvé, efectivamente, el hombre no es más que una criatura; su condición de ser depende pues enteramente de aquel que le ha hecho. Como solamente Dios tiene valor de ser absoluto, todo lo que no sea Dios no tiene más que un valor relativo. Ser creado, es no ser por voluntad propia, sino por voluntad de otro que es Dios. Es faltar perpetuamente a sí mismo en su propia incomplitud. No es suficiente ser dependiente -encerrar de golpe su estatuto de existencia en el interior de esta dependencia. La Creación no da pues autonomía al nombre. La circunscribe y de hecho, a nuestros ojos, la anula.

El hombre, en efecto, no tiene el derecho de gozar del mundo si no es con la condición de reconocer que no es el verdadero propietario, sino en todo caso el intendente. Solo Yahvé es propietario del mundo: La tierra me pertenece y vosotros no sois para mí, más que extranjeros y huespedes" (Lev. 25,23). El poder que el hombre detente sobre el mundo es un poder por procuración, un poder que le ha sido confiado y del que no puede hacer uso plenamente. El hombre no tiene derecho de aprovechar la fecundidad de su ser, si no reconoce que el no es el maestro absoluto" (J. Eisemberg y A. Abecassis, A Biblia abierta pag 128). El hombre puede hacer, pero no puede crear; el papel de "crear" (olam haberia) pertenece a Yahvé, solo el papel de "hacer" (olam haasya) le es adjudícado. El hombre puede en principio querer, pero hay cosas que no debe querer -lo que viene a decir que lo puede todo en la medida en que no quiere todo. En la Biblia, el hombre no es libre más que para someterse o para condenarse. No posee libertad más que para renunciar. Hace su "salvación" aceptando libremente su sumisión. El ideal cristiano, dice S. Pablo es el de ser libremente "siervo de Dios" (Rom. 6,22). La tesis que sostenemos aquí es la de que la religión de la Biblia tiene esencialmente por efecto sino por finalidad el impedir al hombre el poner plenamente en ejecución los poderes de libertad y autonomía creadora que derivan de la hominización, poderes "reforzados" en el plano histórico por la revolución neolítica y la aparición de las grandes culturas.

De todos los animales solo el hombre no esta condicionado por su pertenencia a la especie. Es preciso pues, en el espíritu del monoteísmo judeocristiano que sea "condicionado" de otro modo. Yahvé habría preferido que el hombre no saliese de la "Naturaleza: es este el sentido del relato contenido en los primeros capítulos del Génesis.

Cuanto más tiempo los primeros hombres hubiesen sido simplemente "seres naturales" más tiempo hubiese tardado la hominización en concluir y lógicamente más hubiesen tardado en poder manifestar sus poderes creadores; bajo ningún aspecto podrían situarse en un plano de rivalidad con Yahvé. Pero para el hombre, instituirse como tal, supone dotarse de una sobrenaturaleza, una naturaleza superior, que no es otra que la cultura, que tiene por efecto emancipar la conciencia reflexiva de los molestos instintos repetitivos de la especie. Es sobretodo darse la posibilidad de sobrepasarse y de transformarse constantemente a sí mismo, es decir, de hacer que cada "sobre-naturaleza" adquirida sea solo una etapa hacia otra "sobre-naturaleza". Por lo tanto, este proyecto equivale a hacer del hombre una forma de Dios -hacerle partícipe de la divinidad- perspectiva que la Biblia representa como una abominación. La afirmación monoteísta es, así, ante todo una prohibición solemne hecha al hombre, de afirmarse como tal, pues cuando el hombre hizo caso omiso de la prohibición (episodio del pecado original) hizo pleno uso de su autonomía dotándose de una superhumanidad que lo confirma como causa de sí mismo. Tal es

la razón por la cual el discurso bíblico se desarrolla constantemente sobre dos planos. De una parte la naturaleza es por de pronto idealizada -mito del jardín del Edén-, en la medida en que integra y realiza al ser humano, antes de ser desvalorizado y condenado, es decir cuando el hombre se afirma como tal y se dota de una cultura no reducible a esta naturaleza (sin por lo tanto ser de hecho radicalmente distinto). Por otra parte la sobrenaturaleza que el hombre en tanto que tal hombre se ha dado es compensada, anulada, por la afirmación de una sobrenaturaleza más fuerte aún, sobrenatural, inaccesible y absoluta perteneciente a Yahvé , el creador único de toda realidad sensible. El hombre esta instituido por Dios como "rey de la creación" (Gen. 1,26) pero solo en la medida en que acepte su dependencia de otro rey inconmensurablemente temás poderoso que él. Yahvé admite que el hombre tenga una historia pero sin embargo se esfuerza por neutralizarla asignándole un objetivo que es precisamente el retorno al estado ante-histórico de la "inocencia“ paradisiaca (Yahvé no admite la historia sino para darle una finalidad). Finalmente, se podría decir que el monoteísmo funciona como si Yahvé razonará de la siguiente manera: Ahora que el hombre ha salido de la naturaleza, hagámosle salir completamente; para que no sea más motivo de trabajo para nosotros, de modo que realizándolo no pueda ser más motivo de trabajo para nadie excepto para él mismo. Y ni se erija en creador ni en causa sui. Puesto que el hombre ha llegado a instituirse en jugador del mundo, lo único que puede en lo sucesivo impedirle usar todas sus posibilidades de jugar, es hacerle creer que él no ha inventado las reglas del juego. El monoteísmo judeocristiano, con su mito de la creación ex-nihilo, sus turbaciones manifestadas por un "padre" inaccesible e irreemplazable y su representación de un universo dualista doblando este mundo de una a otra esfera absoluta, responde precisamente a esta función.

Entonces, el pecado de pecados, el pecado por excelencia, será el “orgullo", la falta de humildad (es decir, puesto que las dos palabras tienen el inismo radical, la voluntad de no ser humillado). Este pecado, escribe René Coste " es fundamentalmente la voluntad de autonomía absoluta del hombre (individual y colectivamente)” (el futuro del hombre, proyecto marxista, proyecto cristiano, ediciones obreras 1979 pag. 152) con la "voluntad de la autonomía” se encuentran condenadas todas las formás del magisterio, de la voluntad de poder, de la no disociación de la fortuna y del poder creador, y de la dilatación de sí. Esta condenación se realiza por medio de un racket absoluto: el hombre que escogerá los placeres “efímeros" del poder, se condenará por la eternidad. Siendo fiel así mismo, el hombre es infiel a Dios. Honrándose a él mismo, honra la energía creadora a la que da grandeza, se convierte en un idólatra. El pecado de "orgullo" encuentra su arquetipo en la "non serviam” de Lucifer, el ángel caído que es también el "portador de la luz". En lo sucesivo Prometeo y sobre todo Fausto estarán también en el banco de los acusados. Para encerrar al hombre en su ausencia de autonomía, Yahvé se constituye así mismo como el centro de un sistema en el que las capacidades del hombre -en cuanto que es una criatura- son necesariamente limitadas. Uno de los nombres que le atribuye la Biblia, chadday, frecuentemente traducido por "todopoderoso", es interpretado en el Judaísmo como “aquel que dice basta al mundo" (cheamar leolamo dar) de hecho Yahvé no es otro que el Dios que dice "basta". La Ley que él enuncia es la de la limitación. La alianza que concluye, señala simbolícamente esta castración.

Al mismo tiempo que la Biblia distingue radicalmente al hombre de los otros seres vivos, interpreta su hominización como una caída. Reencontramos el doble discurso evocado antes. Para rebasar esta aparente contradicción, el monoteísmo judeocristiano está obligado a representar al hombre original, al hombre anterior al pecado, como una criatura que nada tiene de real. El hombre que preexiste a la caída no es el hombre tal como lo conocemos. Es un ser que es a la vez puro espíritu, que vive en la intimidad del ser Absoluto representado por Dios, pero que es al mismo tiempo pura naturalidad que vive en armonía con la creación, en paz con los animales, etc. La idealización del hombre va así pareja con la idealización de la "naturaleza". Adán, representante simbólico de la primera humanidad, corresponde al homínido natural, anti-histórico, en el cual la hominización aún no ha llegado verdaderamente y no es aún creador de cultura, no desprendido aún de la tierra (adamah) y que obra esencialmente por su pertenencia a la especie. Los filósofos del siglo XVIII resucitaron esta visión con el mito del "buen salvaje".

Después de haber creado a Adán, Dios dio vida a Eva. Sabemos a este propósito que existe una cierta contradicción entre los dos relatos de la Creación contenidos en el Génesis (1,27 y 2,18/25) esto no es lo más importante. Se observará, por el contrario, que el paso del Adán andrógino "los creó hombre y

mujer" (Gen.1,27) al Adán al que Dios ofrece una compañera subraya hasta que punto puede haber algo de inconmensurable entre el hombre y Dios. Durante mucho tiempo Adán esta solo y es único. Desde el instante en que aparece Eva, esta unicidad se disocia. Aparecen al mismo tiempo, necesariamente, las nociones de alteridad, de complementariedad, y también de carencia. La presencia de Eva muestra a Adán, de modo retrospectivo, la realidad de aquello que le falta. Así, de este modo, se opone a Yahvé que, por definición no podría jamás faltar en nada. La tradición del Judaísmo, por otra parte, lee el pasaje del Génesis que precede inmediatamente a la aparición de la primera mujer. Dios dijo: No es bueno que el hombre este solo" (2,18) como: no es bueno para Dios que el hombre este solo" (J. Eisemberg y A, Abecassis, Y Dios creó a Eva. o.c. pag 134). Solo, y además inmortal el hombre podría imaginarse que nada le faltaría que nada podría distinguirlo de Dios. Podría creerse igual a Dios y no únicamente hecho a su semejanza. Y es precisamente esto lo que le impide creer.

En el jardín del Eden, Adán y Eva han tenido la disyuntiva de vivir eternamente en la felicidad de Yahvé , al abrigo de los ataques de la historia, del mundo y del tiempo, o convertirse en verdaderos seres humanos, es decir, comenzar a recorrer según su propia voluntad la historia que les va a instituir por lo que son. Adán y Eva ceden a la tentación de la serpiente, ahora bien ¿Qué dice la serpiente?. Dice a Eva: "Vosotros seréis como los dioses que conocen el bien y el mal" (Gen. 3,4). De hecho, la serpiente no hace nada malo demostrando que una libertad que no se puede ejercer verdaderamente no es tal, que el comienzo de la prohibición contiene en sí mismo la posibilidad lógica de otras prohibiciones, y que el hecho mismo de la prohibición es antagonista de la "libertad" que Dios ha pretendido otorgar (Gen. 3,1). La excepción en este sentido, no confirma la regla sino que la desmiente. Se observará también de paso que la serpiente es politeísta: la frase "seréis como los dioses" introduce efectivamente, de inmediato, la idea de que pueden existir varios dioses.

Adán y Eva, puestos en el jardín del Eden, tienen prohibido el comer del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gen. 2,17). Los teólogos católicos piensan que este "conocimiento" del que ElohimYahvé pronuncia la prohibición, no es ni la omnisciencia, ni el discernimiento moral, sino la facultad de decidir lo que esta bien o mal. La teología judía es más sutil. El árbol del conocimiento es interpretado como la representación de un mundo en el que el bien y el mal "están mezclados" (J. Eisemberg y A. Abecassis, Y Dios creó a Eva, ob. c. pag. 71), donde no hay ni bien ni mal absolutos. En otros términos, el árbol prefigura el mundo real en el cual vivimos, un mundo en el cual nada es jamás absolutamente distinto, en el que los imperativos morales están unidos a los valores humanos y donde todo lo que se hace de importante y de grande, se hace siempre por encima del bien y del mal. Por otra parte, en la tradición hebraica, "comer" significa "asimilar". Comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, es pues, entrar en el mundo real, en el que bien y mal están mezclados en la iniciativa del hombre. La falta de Adán es, -derivándose todas las demás de ella-, la de la "autonomía", así lo subrayan Eisemberg y Abecassis (ídem. pag. 315); "es la voluntad de conducir su propia historia , según su propio deseo y su propia palabra y ley" (ídem. p. 355).

Ante esta voluntad del hombre de ser autónomo. Yahvé manifiesta una especie de temor que se manifiesta por la puesta en acción de una nueva prohibición compensatoria: "He aquí que el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, por conocer el bien y el mal: ahora pues, que no alargue su mano y tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre. (Gen. 3,22). Se trata esta vez, de un punto de vista eminentemente simbólico, de impedir que el hombre que, transgrediendo la prohibición inicial, ha logrado la hominización, devenga también "inmortal". Pues durante todo el tiempo transcurrido antes del pecado, el "árbol de la vida" no le estaba prohibido en la medida misma en que no le era necesario, ya que dice la Biblia, "es solo su pecado lo que le ha vuelto mortal" (Gen. 2,17). Pero en lo sucesivo, el hombre debe ser efímero. Se vuelve "accesible a la muerte".

Expulsados del jardín del Eden, Adán y Eva se vuelven "los primeros paganos de la historia (J. Eisemberg. A. Abecassis, Y Dios creó a Eva.o.c. pag 278). Traduzcamos: se tornan los hombres "perfectos" entre los seres humanos, en el pleno sentido de la palabra. esta hominización va unida con una individuación real: es poco después de haber pecado cuando Adán es interpelado por primera vez personalmente por Dios. (Gen. 3,9). La historia genérica del hombre comienza con su expulsión del jardín del Eden. La civilización va a poder comenzar también. El trabajo hace su aparición. La

inteligencia humana da origen al lenguaje sintáctico. En la Biblia, estos hechos son percibidos como negativos. Según las escuelas teológicas, el pecado original puede ser interpretado de modo más o menos dramático; si Adán y Eva hubiesen obedecido a Dios, la historia no habría comenzado jamas; y jamás hubiera existido la humanidad.

El siguiente episodio pone en escena a Abel (Hevel) y Caín. "El tiempo paso, y Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda a Jehová, y Abel también escogió para ofrenda uno entre los primogénitos de las ovejas. Y miró Jehová con agrado a Abel y a su ofrenda. Más no miró propicio a Caín y a la suya. Y ensañose Caín en gran manera y decayó su semblante. Y habló Caín a su hermano Abel y aconteció que estando ellos en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató. (Gen. 4,3-8).

Las razones, a primera vista obscuras, de la elección que hace Yahvé en favor de Abel se esclarecen cuando se examina lo que representa cada uno de los dos hermanos. La muerte de Abel por Caín pone en escena dos modos de vida diferentes. Abel es un pastor nómada, mientras que Caín es un agricultor.(Gen. 4,2) El primero prolonga en una sociedad nueva, nacida de la revolución neolítica, un modo de vida Vida típicamente preneolítico; es fiel a la tradición del desierto, y no está atado a ninguna tierra en particular. El segundo, Caín, es el hombre de la revolución neolítica, de la revolución que permite al hombre afirmar más claramente su dominio sobre la tierra, el someter completamente al mudo como objeto. Agricultor por lo tanto, enraizado, unido a esa tierra que Yahvé a maldecido por causa de Adán (Gen. 3,17). Por tomar una comparación que ya hemos utilizado, manifiesta respecto de la madre-tierra, un apego "incestuoso" Ha escogido, como dice Emmanuel Levinas, la "totalidad" por oposición a la "infinitud", la conquista "pagana" del espacio contra la posesión hebraica del tiempo-eternidad. Pues el apego a una tierra dada, el enraizamiento, porta en sí mismo los síntomas de todo aquello que la Biblia estigmatiza como "idolatra": las ciudades singulares, el patriotismo, el estado en su razón propia, la frontera que distingue al ciudadano del extranjero, el oficio de las armas, la política, etc. Mientras que por su sacrificio, Abel nos muestra que conserva el espíritu enteramente libre por Yahvé, Caín, por otra parte, pide a Dios el sacralizar un modo de existencia que Dios reprueba porque supone un paso suplementario en la autonomía que el hombre ha decidido darse. Como su padre Adán, Caín hace prueba de "orgullo", y es la razón por la que es condenado. No es la muerte de Abel, lo que Dios condena principalmente, sino el rechazo de Caín de para arrepentirse. Interpelado por Yahvé (¿"Donde esta tu hermano Abel"), Caín le devuelve la acusación "¿Soy yo el guardián de mi hermano?" (Gen, 9,4). Se sobreentiende: es a ti Yahvé a quien corresponde guardarlo. Caín el agricultor, es pues condenado a errar por el mundo; es devuelto al nomadismo -devuelto a la naturaleza por haber querido darse una sobre-naturaleza. Adán, también había sido condenado por haberse puesto contra la ley. Se trata en ambas ocasiones, de una naturaleza desidealizada, peyorativada: en el caso de Adán, al mismo tiempo que se convierte en hombre, la naturaleza se convierte en una jungla; en el caso de Caín, el nomadismo se transforma en exilio. Caín declara: "Mi pena es muy pesada de soportar" (Gen. 4,13). Pero él entiende tan solo por esto, que la condena que le han impuesto es desmesurada. Siempre el "orgullo".

Caín es de hecho, el héroe civilizador por excelencia. Si nosotros somos los "hijos de Caín" -formula un poco exagerada, puesto que Adán y Eva engendraron igualmente a Seth - es, en tanto que somos hombres de cultura y civilización. Tras su condena, Caín funda la primera ciudad y le da el nombre de su hijo Henok (Gen. 4,17). Por lo tanto, redobla su falta, ya que evidentemente, él busca hacerse un nombre, cosa que la tradición bíblica condena como una "vanidad" consistente en denominar a una ciudad a partir de un nombre humano. El nombre de Henok es igualmente significativo, ya que ente tejido sobre un radical igualmente significativo "inauguración, comienzo" y también "hombre". En otras palabras, Caín busca substituir un comienzo propiamente humano por el comienzo absoluto que representa la Creación. Opone su propio comienzo al de Yahvé , y por tanto profana la noción. Caín no se limita por otra parte a engendrar la civilización urbana, sino que constituye el primer eslabón de una larga cadena de inventores de la civilización. Uno de sus descendientes, Yubal, es el primer músico; otro Tubal Caín, es el antepasado de los herreros y a quien se le debe el descubrimiento de la metalurgia; a este respecto, es considerado como el primer especialista en el arte de la guerra.

Es todavía un descendiente de Caín, Nemrod el "cazador" -es decir, el conquistador - hijo de Kuah, al que el Génesis atribuye simbólicamente la construcción de Babilonia, Nínive, Akkad, Rehobot Ir, Kalah,

Resen, etc. (10. 8-12). Lo que ciertamente no es una casualidad. Jacques Ellul, en un libro penetrante (Sin fuego ni lugar. Significación bíblica de la gran ciudad, Gallimard, 1976) ha descubierto por otra parte en la Biblia una verdadera maldición hacia la ciudad en tanto que representa el lugar donde el hombre es más susceptible de afirmar soberanamente la libertad de su destino.

"La ciudad, -dice J. Ellul - es la consecuencia directa de la muerte de Caín y del rechazo por este de recibir la protección de Dios. (...). Al igual que la historia comienza con la muerte de Abel, al igual la civilización comienza por la ciudad y todo lo que ella representa. "Lo que representa la ciudad es al mismo tiempo el enraizamiento, el territorio, la frontera, el poder -todo lo que permite al hombre hacerse un nombre -. Y también, bien entendido, la "idolatría", pues cada ciudad se busca un Dios protector, de lo que resulta la multiplicidad de dioses. "La maldición, añade J. Ellul, es pronunciada en el origen, forma parte del ser mismo de la ciudad, se inscribe en la trama de su historia. La ciudad es un lugar maldito por su origen, por su estructura, por su búsqueda de dioses. Cada ciudad en su desarrollo hereda esta maldición, la soporta y es uno de los elementos constitutivos de toda ciudad. La gran ciudad es en sí misma una manifestación de "orgullo". Nínive declara. "yo, sin igual" (Sofonias, 2,15).Babilonia hace lo mismo (Isaías 47,8).En Egipto, el pueblo de Israel había sido obligado a construir las ciudades de Pitom y de Ramaes (Exodo, 1,11). Después, es en Babilonia donde el pueblo de Israel conoce el exilio, lo que explica la particular execración a la que esta ciudad es sometida. En Babilonia escribe J. Ellul, "todas las ciudades son englobadas, sintetizadas. Ella es en verdad la cabeza y la medida de las otras ciudades. Cuando la cólera de Dios se desencadena, ella es la primera golpeada. Cuando es golpeada, todas las demás ciudades son golpeadas en ella. Todo lo que se ha dicho de Babilonia, se aplica en realidad a las ciudades de su entorno. Como todas las ciudades, Babilonia es el centro de la civilización. Por su causa se desarrolla el comercio, la industria, etc., también por ella las flotas recorren los mares y florecen el lujo, la belleza, el poder... (ob. cit.) En el Apocalipsis, Babilonia, queda convertida en la famosa prostituta (17,1) la "madre de las prostitutas y de las abominaciones de la Tierra" (17,5). Un ángel anuncia que será pasto de las llamas: "Ha caído, ha caído, Babilonia la grande" (14,8)(18,2). Yahvé condena igualmente a Nínive, Tyr, Damas, Gaza, (Amos 1. 3-10). Jericó es destruida de un modo "milagroso". Sodoma y Gomorra, las ciudades pecadoras son arrasadas en condiciones horribles. Roma en el Apocalipsis, es denunciada como la bestia del mar; lleva sobre sus siete cabezas (siete colinas), palabras blasfematorias (13, 1-2) y profiere palabras de orgullo, los que la "adoran" serán sometidos al suplicio del fuego y el azufre, y el humo de este suplicio se elevará por los siglos de los siglos (14, 10-11).

En los números (21,2) se cuenta como una obra buena y saludable, consagrar las ciudades a la destrucción. En hebreo, el substantivo masculino que designa a la ciudad, también significa "enemigo" en sentido espiritual. Este enemigo es la total potencia del hombre: la derrota de las ciudades representa pues la humillación de los poderosos, el rebajamiento de los grandes. Los profetas dirigen sus golpes a las ciudades con una constancia y una permanencia increíbles, escribe J. Ellul. Los textos abundan, y el hecho de que las ciudades sean amigas o enemigas, no varía la sentencia.

Para comprender la historia de las ciudades, hay que tener en cuenta la maldición que pesa sobre ellas; maldición que del comienzo al fin de las escrituras, se expresa por: "Destruiré ... ", dice el Eterno (ob. cit.) (En la época moderna, corresponderá a K. Marx el afirmar que el espacio urbano es por excelencia el principal lugar de alienación social).

Solo Jerusalem escapa a tal regla. Y es que ella es a las otras ciudades, lo que la tierra de Israel es a las otras tierras: su antítesis simétrica. Jerusalem no es una ciudad sagrada, sino "santa". Es una ciudad única de un género jamás visto. Es la ciudad donde un día se reunirán todas las otras. En cualquier caso, una anti-ciudad.

El hombre es de este modo el "golem" de Dios. Vieja historia frankeinsteniana de la criatura sublevada contra su creador. Al término de la primera parte del Génesis, la inquietud de Yahvé ante el uso que el hombre hace de su libertad, su envidia y su cólera son tales que decide simple y llanamente, proceder al genocidio de la humanidad: Yahvé se arrepiente de haber creado al hombre sobre la tierra y se aflige en su corazón: "Voy a borrar a los hombres que he creado de la superficie de la tierra". (Gen. 6, 6-7). Es el

episodio del diluvio, del cual solo Noé y los suyos escapan entre los humanos. Este episodio desembocará en un nuevo comienzo, en el que Yahvé establece su alianza con Noé.

Pero el hombre, maltratado por Yahvé no esta dispuesto aún a someterse. Un paso más en la puesta a punto de la civilización es franqueado con la construcción de la torre de Babel. "Y dijeron, vamos, edifiquemos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al Cielo, y hagamos un nombre por si fueramos esparcidos sobre la faz de la Tierra.(Gen. 11, 4). Ante esta nueva manifestación de "orgullo", Yahvé expresa todo su furor. "Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos estos tiene un lenguaje y han comenzado a obrar, y nada les retraerá ahora de lo que han pensado hacer, ahora pues descendamos y confundamos allí sus lenguas para que ninguno entienda el habla de su compañero. (Gen. 11, 6-7).

La naturaleza de la falta cometida por los constructores de la torre, es evidente; por otra parte, siempre es la misma. "Es la autonomía del hombre, su fuerza creadora y prometeica lo que Dios adivina en cualquier caso en la empresa de Babel", escribe André Neher (El exilio y la palabra, Seuil, 1970 pag. 116). La idea del trabajo en esta empresa, precisa Ernest Bolch, "se relaciona por su voluntad creadora con el consejo de la serpiente, es decir, con la voluntad de ser semejante a Dios" (El ateísmo en el cristianismo, Gallimard, 1978, pag. 109). Otros autores han asimilado también la torre de Babel al modelo histórico de Occidente. Lo que es interesante por otra parte, es que la diversificación de la humanidad en pueblos portadores de lenguas y culturas diferentes sea presentado aquí como una respuesta de Yahvé a la audacia humana. Es fundamental observar como la variedad cultural es pues considerada como derivación de una "falta", exactamente como la entrada en la historia es resultado de la falta de Adán. "Se entiende tácitamente que la aparición de la idolatría es simultanea a la formación de las naciones", observa Nahum M. Sarna (Understandings Génesis. The heritage of Biblical Israel, Shocken Books, New York, 1970. pag.68). La torre de Babel debe pues ser considerada como el primero de los "idolos" y el relato de su construcción como la continuación de la polémica anti-pagana contenida en los relatos anteriores a la creación y al diluvio. (ibid. pag 76).

El judío tiene una especie de odio hacia la civilización, escribía Renán. "Cada paso adelante en el camino de lo que nosotros llamamos progreso, es a sus ojos un crimen, seguido de un castigo inmediato. El castigo de la civilización, es el trabajo y la división de la humanidad. La tentativa de la cultura mundana, profana, monumental y artística de Babel, es el crimen por excelencia". (historia del pueblo de Israel, vol. I 1886). Desde el punto de vista de la Biblia, todo transcurre como si cada esfuerzo del hombre por engendrarse tuviera como consecuencia el disminuir a Yahvé. El hombre, ya lo sabemos, tiene el derecho de "hacer" pero no el de "crear": 'Cada etapa de la creación humana es una profanación: no puede conquistarse más que al precio de un alejamiento de Dios". (André Neher, El exilio y la palabra, pag. 117). Abel, Abraham y Jacob, Adán, Caín, Henok, Nemrod, Esaú, etc son puestos como civilizadores. Pero Yahvé no siente más que odio hacia los "cocedores de ladrillos" hacia una humanidad siempre dispuesta a decir: "Hagámonos un nombre" (Na'aase lanou chém).

No es sino para manifestar este odio y para poner manos a la obra, que el monoteísmo judeocristiano va a instituirse en sistema. El papel "histórico" de Abraham, el nómada exiliado de la ciudad de Ur, será el de rechazar desde el mismo interior del mundo, esta civilización nacida de la Revolución neolítica, resultado de una serie de revueltas contra Yahvé. "El primer acto por el cual Abraham se convierte en padre de una nación, constata Hegel, es una escisión que rompe los lazos de la vida común y del amor, todas las relaciones en las cuales había vivido en armonía con los hombres y la Naturaleza; esas buenas relaciones de la juventud, las rechaza lejos de sí". (El espíritu del cristianismo y su destino. J. Vrin, 1948). En este sentido, el "sí' solemne de Abraham a Yahvé (Gen. 22, 2 y ") es un "no" a la autonomía humana, un "no" a la historia, un "no" a la historia un "no" llamado a transformarse en el "ewige nein" del que habla Goethe. La ruptura simbolizada por Abraham es una ruptura con el devenir histórico de una humanidad espontáneamente dirigida a la superhumanidad; esta ruptura manifiesta la idea de que al fin de los tiempos, los pueblos y las naciones compartirán este rechazo y renunciarán ellos mismos a su propio destino. Tras Abraham, Moisés renueva este compromiso. Del mismo modo que el pueblo de Israel pudo librarse de la cautividad en Egipto, de igual modo toda la humanidad está llamada a salir de la "cautividad" de la historia. La ley de Yahvé , formulada sobre el Sinaí, es presentada como el medio de anular para siempre la falta de Adán y Eva . Tal es la función del monoteísmo judeocristiano: prohibir

definitivamente al hombre todo presente cargado de futuro que dependiera indefinidamente de él mismo.

En el origen del monoteísmo, Nietzsche pensaba poder identificar la huella de una antigua "alteración de la personalidad": la señal de una impotencia compensada. De igual modo en el judeocristianismo: "en la medida de que todo lo que es grande y fuerte era concebido por el hombre como sobrehumano, como extraño a sí mismo, el hombre se empequeñecía, repartía entre dos esferas sus dos aspectos, uno detestable y débil, el otro fuerte y sorprendente; a la primera esfera él la llamaba "hombre" a la segunda, "Dios". (F. Nietzsche, La Voluntad de Poder, Gallimard. 1942. pag. 154). El ideal es aún percibido, pero como inaccesible, y entonces, es transferido para beneficio de un Dios igualmente incomprensible. La invención de una superioridad absoluta tiende así a justificar una inferioridad relativa. "Todo lo que el creyente pone bajo la idea de Dios, es de hecho sustraído al hombre, como por un sistema de vasos comunicantes (...). Todo transcurre pues como si la grandeza de Dios no fuera más que el rechazo del hombre complejo" (Yves Lechure, Nietzsche contra la humildad, en Cristo, Octubre 1979). A partir de aquí, el sistema y su discurso obedece a su lógica propia. El hombre que aliena su libertad porque no es capaz de hacer pleno uso de ella, y la remite, por deseo de compensación, al poder de un Dios único radicalmente distinto de sí mismo, acepta de entrada el comienzo mismo de su mutilación. Es, porque se siente sumiso, que transforma esta sumisión en servidumbre deseada, por el sesgo de una alianza con un maestro detentador de todo el poder que él no posee. Por tanto, se condena a sufrir por la eternidad, pero hace de este sufrimiento la justificación misma de su ser -y de su actitud crítica respecto del mundo.(Encontraremos en Marx un esquema análogo, con el tema de la alienación social que produce ella misma, la toma de conciencia destinada a ponerle termino. En ambos casos, la "liberación" depende de la capacidad del hombre de sufrir y de reinterpretar su sufrimiento). En fin, disimula no sin habilidad, la subjetividad de su gestión tras la afirmación aparentemente más objetiva de un ser absoluto creador del mundo. De forma que hará falta esperar a Nietzsche para ver plantear las preguntas esenciales. ¿Quién habla? ¿Con qué intención? ¿Cual es su discurso?.

Bien entendido, en el paganismo, nadie pide a los dioses cambiar la esclavitud de algunos contra las garantía de la esclavitud de todos. Es que los dioses del paganismo no consideran a los hombres como sus rivales. Los grandes hechos de los hombres no les engrandecen solo a ellos, engrandecen también a los dioses. Las empresas humanas no causan perjuicio a las cualidades divinas, al contrario dan testimonio de ellas. Lejos de atacar a los hombres por su propósito de darse un nombre, es por el contrario, como ellos justifican su existencia y adquieren su eternidad. Es lo que proclama una de las más celebres máximás de los Edda: Los hombres mueren, los animales fenecen también, pero lo único que no muere nunca es el renombre de un noble apellido" (Havamál). Mientras que la Biblia manifiesta una voluntad de limitar la soberanía del hombre por una serie de prohibiciones (que anuncian la teoría moderna de los contrapoderes) las religiones de la antigua Europa, heroizan al hombre que se supera a sí mismo, participando de este modo de la divinidad. Mientras que las escrituras lanzan sobre la vida una mirada llena de inquietud y de desconfianza, el paganismo mantiene en sus creencias todos los ardores, todas las intensidades, todas las palpitaciones de lo viviente.

"En lugar de ayudar al hombre a superarse a sí mismo, el monoteísmo de la Biblia consume su vitalidad. Le hace empobrecerse, anonadarse para dar así consistencia a Dios. La divinidad se convierte en una especie de hegemonía de la naturaleza humana. Se opera una transfusión de todas las energías creadoras del hombre hacia Dios." (Yves Ledure, ob. cit). El poderío, en el mejor de los casos, no es más que un hecho "negativo". El mundo tal y como lo conocemos es lo peor. La historia una desgracia. El hombre mismo es "negativo". Desde su propio punto de vista, hubiese sido mejor no haber existido. Según el Talmud, "durante tres años discutieron la escuela de Hillel y la escuela de Chamay por saber qué hubiese sido mejor para el hombre: ser o no ser creado. Se votó, y el resultado fue: que lo mejor hubiera sido, el no ser creado. Pero ya que ha sido creado, que examine cuidadosamente sus actos". (citado por Eisemberg y Abecassís en: A biblia abierta pag 97). Este carácter negativo del monoteísmo aparece aún, desarrollado al extremo, en la teoría de tsimtsum (concentración) enunciada en el siglo XVI por el cabalista Isthay Luria, según la cual el mundo ha surgido en la vida absoluta cuando Yahvé se retira de sí inismo, para hacerle un sitio. La razón de la existencia sería entonces que "Dios ha deseado ver a Dios": retirado de un lugar, el Todo Absoluto, contraído, habría permitido la aparición de una vida en la cual se

manifestaría el espejo de la existencia. La creación al completo, objetivada, separada del Mundo emanación, habría nacido así de una "concepción" de lo negativo. (El Dios trascendente, llamado Aïn, Cosa nula). Llevada al exceso, este género de representaciones lindará con la opinión de B. H. Levy, según la cual, la historia del pueblo de Dios "no fue jamás más que una obstinación a decir no". (El testamento de Dios, pag. 206). Se notará también que a excepción de dos, todos los mandamientos del Decálogo se expresan bajo una forma negativa. Inversamente, el Maestro Eckhart interpreta la frase del Exodo: "Yo soy, quien soy" como "la pureza de la afirmación, en la que toda negación esta excluida de Dios". La "concepción cristiana de Dios, escribe Nietzsche, es una de las concepciones de Dios más corrompidas que jamás hayan sido formuladas sobre la faz de la tierra: constituye quizás lo más bajo del estiaje en la declinante evolución de los tipos divinos. Dios degenera en antítesis de la vida, en lugar de ser transfiguración, su eterna aquiescencia. Dios desafía a la vida, a la naturaleza, al querer vivir. Dios, formula única para denigrar lo de este lado y extender la mentira sobre el otro".(El anticristo pag, 32) El monoteísmo judeocristiano desarrolla una antropología negativa porque es una religión negativa. Una antireligión.

Lo más sorprendente, cuando se estudia el mito cosmogónico indoeuropeo, es la solemne afirmación, siempre presente, de la primacía del hombre. Formadores y ordenadores del mundo, los dioses son concebidos sobre el modelo de los hombres, de los que son sus ancestros míticos y sus modelos ideales. Entre los griegos, los dioses no son suprasensibles y extra-mundanos. Pueblan el mundo, se prestan a muchas teofonias, viven en familiaridad con los humanos de los que abrazan intereses" (Louis Rougier, La escolástica y el tomismo, abrazan sus pag. 45). Entre los Celtas y los Germanos, los hombres y los dioses brotan de una misma fuente. Al comienzo del ciclo actual del mundo la cosmogonia indoeuropea sitúa la existencia de un "hombre cósmico", en el patrimonio Hindú el Rig-Veda le da el nombre de Purusha; se denomina Ymir en los Edda. Purusha entre los indios védicos, es el uno por el que el Universo, recomienza. "No es otro que este Universo, lo que es pasado, lo que está por venir". Igualmente Ymir, es uno Indiviso, y es de él de quien proviene la primera organización del mundo. Su propio nacimiento resulta del encuentro del hielo y del fuego: "La corriente abrasadora encuentra la escarcha, fundiéndola, y de sus gotas de agua fría surge la vida por la fuerza que provoca el calor abrasador, y entonces se forma una figura humana, se llama Ymir. (Gylfaginning, 4). Antes de Ymir, no había más que un gran "abismo abierto y sin fondo" (Ginnungagap), que contrariamente al «'abismo" evocado al comienzo del Génesis (1,1) que resulta ser obra de Yahvé, existió siempre. Mientras que este ha sido creado ex-nihilo, Ymir ha dado origen al mundo desmembrándose: "De la carne de Ymir fue hecha la tierra, el mar de su sudor, de sus huesos las montañas, los arboles de sus cabellos y los cielos fueron hechos de sus cráneo." (Grimmnirsmál).

Ocurre lo mismo con el Rig-Veda, donde es igualmente de la división del hombre cósmico de donde proviene el mundo: "La Luna nació de la conciencia de Purusha, de su mirada nació el Sol, de su boca Indra y Agni, de su aliento el viento.El ámbito celeste salió de su ombligo, de sus pies la tierra; así fueron ajustados los mundos". Purusha es así, el "padre de todas las criaturas": Prajapati. Es el sacrificio del desmembramiento -cuyo papel en el culto védico es fundamental-, recuerda y conmemora. El universo no obtiene su estatuto de existencia de otro mas que de sí mismo. Es del Ser del hombre cósmico, del cuerpo, de la mirada, de la palabra, de la conciencia del hombre cósmico de quien procede. No hay oposición entre dos mundos, entre un ser creado y un ser increado, sino al contrario, incesante conversión, consustancial de los seres y las cosas, de la tierra y el cielo, de los hombres y los dioses.

Contrariamente a Yahvé, que no es más que el ser -Yo soy quien soy-, el hombre cósmico es a la vez el ser y el no ser. Es el punto donde se encuentran, se funden y se superan todas las oposiciones relativas. Es por excelencia el lugar de concíliación de los contrarios. Cuando el mundo se organiza, todos los "contrarios complementarios" salen de él, del mismo modo que los mitemás opuestos proceden de un mismo mito fundador. Para empezar, el hombre cósmico da origen a los principios sexuales. El nombre de Ymir, se emparenta con el sanscrito Yama, que significa "bisexual, hermafrodita". Es de él de quien nacen los dos gigantes Burr y Bestla, que forman la pareja original. Burr y Bestla, tienen después tres hijos, que son los primeros Ases o dioses soberanos: Odín, Vili y Vé (Gilfaginning, 5). Son estos, los que dan origen a los primeros hombres y héroes civilizadores, Ask y Embla, "y por ellos fue engendrada la raza de hombres que puede vivir y habitar en el Midgard". En el Rig-Veda, Purusha engendra también a

los representantes de las clases funcionales: "de la boca de Purusha se crea el Brahaman, el guerrero fue producto de sus brazos, sus piernas fueron los artesanos, y de sus pies nacieron los siervos". "La idea de hacer derivar la tierra y el cielo de las partes del cuerpo de un gigante primitivo, especie de arquetipo fabuloso, es antigua e indoeuropea, precisa Regis Boyer. Y va en el mismo sentido que la progresión cronológica: existencia de un ser original, creación de los gigantes, de los dioses y por fin de los hombres" (Las religiones de la Europa del Norte, Regis Boyer. Fayard-Denoel, 1974. pag.370).

A través de una serie de representaciones legendarias o simbólicas, el mito indoeuropeo no cesa de celebrar el poder creador ilimitado del hombre. Cuando describe a los dioses como los autores de su propia existencia, no es para oponerlos a los creadores humanos, sino para proponerles un modelo ideal al cual deben intentar igualar. Es en sí mismo, donde el hombre, individual o colectivamente puede, corno los dioses, encontrar los medios de superarse a sí mismo. El mundo es autosuficiente, los dioses son autosuficientes, los hombres son autosuficientes, las grandes culturas son autosuficientes, lo que no justifica ninguna exclusión ni prohibe ningún cambio. En los textos védicos, es el mismo Purusha quien se desmembra a sí mismo. En los Edda, son los Ases hijos de Burr, quienes ponen a Ymir al lado de Ginnungagap crean con su cuerpo las diferentes partes del Universo. En la religión germánica, Odín-Wotan creador de un nuevo mundo, se sacrifica a sí mismo a fín de adquirir el saber y la "magia": "Se que he estado suspendido del árbol batido por los vientos"*.

* (Este arbol es el gran Iggdrasil, eje y soporte del mundo, que sumerge sus raíces en los dominios de los dioses, los gigantes y los hombres. Es en el fresno Iggdrasil donde los dioses deben juzgar diariamente. Bajo una de sus raíces se halla la fuente de Mimir, que revela el conocimiento y la sabiduria).

Herido por una lanza sacrificado a Odín, Yo mismo" (Havamál, 5). En el poema indio de Kalidása, el Kumárasambhava, se dice: "Con tu propio yo, conoceras tu propio ser. Tu te has creado a ti mismo". Y más adelante: "Que tu seas venerado como Dios, bajo tres formas, tu que eras unidad absoluta aún antes de que la creación fuese acabada (..) Tú solo eres el principio de la Creación del Mundo, y la causa de que aún exista y finalmente se desplome. De ti que has partido tu propio cuerpo para poder engendrar ,destilando al hombre y la mujer en tanto que parte de ti mismo(...) Tu eres el padre de los dioses, el Dios de dioses. Tu estas por encima de lo más alto. Tu eres la ofrenda del sacrificio y también el señor del sacrificio. Tu eres el sacrificio, pero también el sacrificador". En el Devi-Mahatmya, la diosa Nidrá, soberana universal, es cantada en estos terminos: "Cuando la creación tu tomás la forma creadora, y cuando hay que cuidar al mundo, tu forma es la de la vida; cuando llega el fin, se te ve como destrucción; y por tanto tu te identificas con el Universo. Ciencia, magia, sabiduria y tradición; ¡Tu eres igualmente diosa y demonio!. Tu, la naturaleza, por la cual se ordenan los elementos" (celebración de la gran diosa, 1,76-78, Belles Letres,1975. pag. 10).

La "gramática" del monoteísmo judeocristiano no es ante todo religiosa, sino moral. La Biblia es ante todo un compendio moral, al mismo tiempo que un libro que expresa una "cierta" moral; es un libro que caracteriza el hipermoralismo denunciado por Arnold Gehlen (Moral und Hipermoral. Eine pluralistiche Ethik, Atenaium Franckfort/M. Bonn,1969). El judeocristianismo moraliza todo lo que toca; toda esfera de actividad humana es llevada en última instancia a la moral; la estética o la política, por no citar otras, pierden su autonomía completamente; en el orden de los asuntos humanos, la Biblia instala las condiciones de aparición de la monocracia. Esta primacía de la moral hace que Yahvé ocupe el lugar de juez, distribuidor de sanciones -"el juez de toda la tierra" (Gen.18,25)- En el lenguaje de la Biblia la prescripción moral está por otra parte indisociada de la realización de un plan divino. No hay imperativo en hebreo, en sentido estricto: es el futuro lo que se emplea por regla general para expresarlo (J.Eisemberg y A. Abecassis, ¿Yo, el guardian de mi hermano?. A Biblia abierta III ob. cit. pag.130). ¿No sería mejor decir que, en la Biblia, el "tu debes" se confunde con el "el será"?. Lo que debe llegar se producirá; aquello a lo que el hombre deba someterse, se realizará. No hay lugar para el resultado aleatorio de las acciones humanas; en gran medida la historia desembocará necesariamente en el triunfo de la moral. El Cristianismo dirá Nietzsche, es "la variación más delirante que haya sido jamás compuesta sobre el tema de la moral' (El nacimiento de la tragedia, Gallimard, 1949, pag.133).

La moral de la Biblia no se deduce ni del espectáculo del mundo sensible, ni de la experiencia concreta vivida por los seres humanos. Proviene exclusivamente de la voluntad de Yahvé y de las prohibiciones pronunciadas por él. El pecado de Adán y Eva, ya lo hemos visto, consiste en querer decidir por sí mismos los criterios de bien y mal, pero solo Yahvé posee ese derecho. Habiendo sido establecido que él es el único que puede decidir el bien y el mal y constituirlos en absoluto. Y que por otra parte el es de igual modo el que recompensa y castiga, lo que acaece al hombre acaece necesariamente en relación con el valor moral de sus actos. Tal sistema encierra al hombre en una problemática de explicación enfermiza: si hay acontecimientos "concretamente" malos, es por que hay actos "moralmente" malos. Tal es el origen del sentimiento de culpabilidad y de la mala conciencia. Lejos de abatirse, y de juzgar a todas las creencias por el mismo rasero, los griegos, escribe Nietszche, "eran ayudados por sus dioses, para prevenirse contra toda veleidad de mala conciencia, por tener el derecho de gozar en paz de su libertad de alma". Nada de esto existe en el monoteísmo judeocristiano, que hace del dolor uno de los más seguros medios para perpetuar la moral". "Solo sé que no para de hacer sufrir para no olvidar" observa aún Nietzsche. El mejor medio que Yahvé nunca ha olvidado, es que se inscribe en el corazón del hombre en tanto que signo de incomplitud, en tanto que sufrimiento producido por el pecado. El sacerdote explica el sufrimiento, la enfermedad, la pobreza, la cautividad, por el pecado; y propone los medios para expiarlo. El dolor de por sí, es el ayudante más poderoso de la mnemotecnica. La Biblia da al dolor una explicación "envenenada": si se sufre, es que se merece por obra del pecado. El dolor no es solo doloroso sino también culpable. Aceptar el principio de esta culpabilidad, es comprender las razones de ser del sufrimiento, lo que lo atenua un poco. -pues esta enunciado el principio esperanzador de una redención del pecador, de una compensación radical a su sufrimiento de aquí abajo- aunque esta recompensa se hace interminable, por el hecho de su inclusión en el sistema más intrinsecamente propio de la "otra vida". -

¿Por qué, según palabras de Nietzsche, la moral de la Biblia, constituye la enfermedad más terrible que haya jamás reinado entre los hombres?. A causa de la visión dualista que la sostiene. Porque funciona según las categorias abstractgs sin la menor relación fundamental con el mundo. Por que impone al mundo un código en el que las causas están fuera del mundo, somete a la vida extraña a sí misma y le impide realizarse, rompe el impulso vital y la energia creadora imponiendole perpetuas limitaciones. "Esta lectura exclusiva de la condición humana, -pues evidentemente, el bien y el mal no pueden cohabitar- hace estallar la coherencia, la unidad de la vida, que se encuentra amordazada, fraccionada, es decir, imposibilitada de realizarse. Así pues, la moral define la vida según criterios que no son los suyos, que no determinan su propia eficacia. Una problemática que se impone a la vida desde fuera de ella misma, le impide ejecutar sus virtudes. La vida no revela nada de su propia creatividad. Y dictando arbitrariamente leyes que no salen de su propia legalidad, de su sensibilidad, la moral le prohibe ser ella misma.(Yves Ledure, Nietzsche contra la humildad). En el monoteísmo judeocristiano, la vida no es apreciada por su problemática propia, sino sometida a otra problemática. El hombre va a ser juzgado, no según su ley y medida sino por la del Todopoderoso. Es por lo que la progresión de la moral cristiana en la historia puede entenderse como la de una decadencia de la energia.

La moral del cristianismo es fruto del resentimiento. El creyente acepta su humillación a cambio de la esperanza de que los otros sean también humillados. Se adhiere a una moral que suprime la diversidad en nombre de la "igualdad", que empequeñece en nombre de la "justicia", que coarta en nombre del "amor". Una tal moral es un sistema para fundir las energias, para pulverizar la salud, para destruir la potencia. Tiene como resultado a fin de cuentas, la fusión y la confusión, la entropia y la muerte. Se revela, una vez identificada, como negación pura -como instinto de muerte (Eros no es aquí mas que la mascara de Tanatos). "La vida siendo esencialmente inmoral -escribe Nietzsche- aparecerá siempre e inevitablemente en su sin razón a caballo de la moral, sobre todo de la moral cristiana absoluta. (El nacimiento de la tragedia. Ob.cit.pag.133). Y la moral no sería pues la voluntad de negar la vida, un secreto instinto de destrucción, un comienzo de decadencia, de caducidad, de calumnia, el principio del fin. (El nacimiento de la tragedia. ob.cit. pag.133).

El hombre en el paganismo, es por naturaleza inocente. Tiene en el transcurso de su existencia, varias responsabilidades que asumir. Uno u otro de sus actos le implican en una situación en la que una conformación de hechos dados puede hacer nacer en él un sentimiento de culpa. Pero este sentimiento

resulta siempre de elección voluntaria. El hombre no hereda al nacer ninguna culpabilidad, ninguna imperfección unida a su misma condición (sus limitaciones psiquicas o físicas están exentas de implicaciones morales). Él es otra parte, pura inocencia -inocencia encarnada-. Y es esta inocencia la que le permite poner en la acción, la seriedad que el niño pone en el juego. Transformar la acción en juego. Pues solo el juego es verdaderamente serio: juego del hombre, juego del ser, juego del mundo. El juego es fundamentalmente inocente, está más alla del bien y del mal. Cuando evoca el ataque que los Troyanos lanzan al muro que los aqueos han construido para proteger su campo (Iliada.c.XV. 360-366) Homero compara la acción de los dioses con el juego de los niños. Montherlant dice que el juego es "la Cinica forma de acción... que debe ser tomada en serio"(Paisaje de las Olímpicas, Grasest 1940). Schiller afirma: "El hombre no es plenamente hombre más que cuando juega". Esto es así porque el niño es en el hombre lo que más cerca esta de lo sobrehumano. El mundo de lo sobrehumano, para parafrasear a Montherlant, es un mundo en el que el principio es un niño. Es un mundo instituido más alla del bien y del mal, un mundo en el que el sentido moral de la acción es indiferente con relación a él mismo. "Desear con indiferencia, dice Montherlant, es la esencia misma del juego". Aedificabo ad destruam.

La moral en la Biblia, tiene siempre la trascendencia de un fundamento ontológico. En el Judaísmo es la Ley, la Torah quien tiene el papel central. Es por ella por quien el pecado original puede ser "corregido" y con ella el mal decadente que lo produce (Talmud, Kiddouchim, 30b). Desde el instante en que existen dos mundos, el del ser creado y el del ser increado, el problema se plantea en las modalidades de su articulación. Este problema , en el Antiguo Testamento, es resulto por la Alianza y por el hecho de la Ley. El Génesis (1, 26-32) dice que el hombre fue creado el sexto día, al termino de una serie de cinco, que la tradición rabínica identifica generalmente con los cinco libros de que se compone la Torah*

*(Los cinco primeros libros de la Biblia, llamados libros "mosaicos" Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio, constituyen el Pentateuco o Torah. Debieron de ser compilados aproximadamente hacia el -400, poco más o menos la época de Esdras -Pierre Marie Beaude, Nuevas tendencias de la Exégesis, Centurión, 1979). En el Judaísmo, la Torah escrita "Torah ShebiktabIl designa los mismos libros, mientras que su contenido -que Yahvé decidió expedir a Moises en el Sinaí, forma la Torah oral- "Torah She B'al Peh" . En un sentido más amplio, el termino Torah se aplica igualmente al conjunto de enseñanzas de la literatura tradicional del Judaísmo. Además del Pentateuco, la Biblia hebraica comprende los Profetas "Neviim" y los textos sagrados "Ketuvim" llamados también escritos o hagiográficos). El sexto día simbolizaría pues la aceptación de la Torah por el hombre y precedería significativamente al día del Sabbat de Yahvé. Muchos comentadores, remarcan que en este relato del Génesis , solo el sexto día es designado por el artículo: "el sexto día" (en los otros se dice "primer día", "segundo día", etc), pues el valor númerico del articulo en hebreo es "5" .Según Rachí, es significativo, que es con la condición de que Israel acepta los cinco libros de la Torah como ha podido haber un sexto día. Un Midrach (El Midrach es, en el Judaísmo, un método de interpretación de las escrituras)

afirma que "al comienzo, Dios leía la Torah y creó el mundo". La cuestión de saber si la esencia de la revelación monoteísta reside en la idea de ley o en la de Creación, es por otra parte debatida aún hoy. Contra el Judaísmo de las últimás escuelas cabalísticas, la enseñanza de los rabinos tiende más bien hacia la primera solución. La fórmula "he aquí las leyes" (éléh hemichpatim) marcaría así el verdadero comienzo de los tiempos. El hecho es que cuando Yahvé se presenta por primera vez a Adán, no se presenta como autor de la creación, sino como autor de la moral. Cuando habla no está haciendo teología; enuncia una palabra de valor moral, un comandamiento. Cuando se dirige por primera vez a Adán (Gen. 2, 16-17) es para formular una prohibición. De igual modo, en el Exodo, cuando Yahvé declara a Moisés que es "su" Dios (20, 2-3) es para anunciar los diez mandamientos del decálogo. Se tiene así la impresión de que el relato de la creación no es más que para aceptar forzosamente el discurso moral. Es preciso que Yahvé fuera el autor del mundo, por que todo en el mundo se le somete. La verdad se encuentra de golpe disociada de la justicia. La afirmación de una pretendida verdad en sí, no es más que el medio de realizar un cierto tipo de "justicia". La última finalidad de la Ley, es la imitación de Yahvé: "Sed santos, pues yo, Yahvé vuestro dios, soy santo" (Lev.19,2). "Se ama a la Torah más que a Dios" escribe E. Levinas, que añade: La esencia del Judaísmo es la destrucción de las tendencias religiosas naturales en el hombre y el desarrollo de un acercamiento ético de la realidad" (Dificil libertad, Albín Michel 1963 pag.137).

Contrariamente al paganismo que tendería más bien a deducir la ética así como la religión de una sublimación de las actividades humanas , la Biblia parece así deducir la religión de la moral, ver resuelta de una vez la existencia de Yahvé a partir de la de la Torah. Entre la Torah y Yahvé hay como una equivalencia: "Si tu honras las palabras sagradas, es como si honraras a Dios, si tu las menosprecias, menosprecias a Dios" (rabbi Simeon Bar Yochai, Tanhomma, comentario sobre el Génesis, 46,26). De este hecho, la práctica toma el sesgo de una "imitatio Dei" que llevado al límite, podría paradójicamente sobrepasar a Dios. Este razonamiento es ridiculizado por B. H. Levy, para el cual "la inexistencia radical de Dios es el sentido supremo de la existencia judía", el juicio que ciertos teólogos cristianos han dado sobre el judaísmo no está por otra parte alejado de esta opinión. Hemos señalado igualmente que el hebreo clásico no tiene palabra equivalente, de modo específico, para los términos, "religión" y "religioso". Erich Fromm, por su parte nos da interesantes revelaciones sobre la oposición existente entre el "hombre moral" y el "hombre religioso", e igualmente en la distinción de la "ética autoritaria", -siempre tentada por la idolatría- y la "ética humanista", determinan en la ausencia de Dios un tipo de conciencia específicamente judeocristiana. (El hombre de por sí, Ed. Sociales francesas, 1967.cap.IV).

Reencontramos aquí, la oposición de la santidad y lo sagrado. La primera está del lado de la moral; la segunda, del lado de la religión. Cierto neo-marxismo contemporáneo ha ido un poco más lejos en esta vía, disociando no solo la moral de la religión, sino también la moral de la creencia en un Dios personal. No nos equivoquemos; oponiendo al Cruficicado la figura de Dionisios, Nietzsche -del que Heidegger dijo que fue: "el último filósofo aleman que había buscado a Dios con pasión y dolor"- no opone una ausencia de religión a la religión. Opone una verdadera religión, un verdadero sentimiento de lo sagrado a la degradación de la religión bajo la forma exclusiva de la moral.

En el cristianismo, ya lo sabemos, la noción de Ley es percibida de diferente modo. Lo que distingue quizás, lo más fundamental de la enseñanza de Jesús, (al menos como nos lo presentan los Evangelios) y la del Judaísmo tradicional, además de la acentuación del dualismo entre los asuntos de este mundo y el "reino de los cielos" es la disociación relativa de la moral y de la Ley. Sin rechazar la Ley en su espíritu. Jesús la rechaza en su letra y afirma que, la conciencia individual sin más, puede servir de guía para el cumplimiento de la verdad. Tal es el sentido de la frase: " El sabbat ha sido hecho por el hombre y no el hombre por el sabbat; de forma que el Hijo del hombre, es maestro del Sabbat" (Marc,2, 27-28).

Oponiendo claramente la Gracia a la Ley, que se hallaban unidas en el Antiguo Testamento (Salm.119,29), San Pablo afirma que la Ley no representa más que un régimen temporal, un régimen de transición, del cual la venida de Cristo, es decir, el Mesias, ha liberado a la humanidad. "No vengais a creer que yo he venido a abolir la Ley o a los Profetas, habia dicho Jesús; yo no he venido a abolir, sino a hacer cumplir (Mat.5,17). Con San Pablo, este "hacer cumplir" es tomado en el sentido del griego "telos" que asocia las ideas de "perfección" y de "finalidad". La Ley, dice San Pablo, no es válida en su letra, sino hasta la llegada de Jesús, que "haciendola cumplir" la ha vuelto inutil (Karl Marx desarrollará un análisis del mismo género de la revolución burguesa de 1789, presentandola como una etapa positiva, util, pero que el comunismo pretende rebasar). En lo sucesivo, la Ley de Cristo reemplaza a la ley a secas, que se identifica con la esclerosis. La Gracia conduce a la antigua ley a una dimensión más alta; el bautismo reemplaza a la circuncisión como ephragis, como marca de pertenencia. Pablo llega a definir el cristianismo como una anti-ley: "Vosotros habeis roto con el Cristo, vosotros que buscaís la justicia en la Ley; estaís abandonados de la Gracia" (Gal.5,4). Aunque la doctrina de Pablo a este respecto sea contradictoria, son sus aspectos más críticos los que la Iglesia retendrá durante la mayor parte de su historia para conformar su propia visión de la ley. Y no es más que en un periodo reciente que procederá en su terreno, a una revisión (Sobre todo la obra de Jacques Goldstein, los valores de la Ley. La Torah, luz en el camino, Beauchesne,1980, que estudia el modo en el que el cristianismo contemporáneo podría inspirarse en la ley. Así como las orientaciones pastorales promulgadas c ocasión de las pascuas de 1973, por el comite episcopal frances para las relaciones con el Judaísm "La primera alianza no ha quedado caducada por la nueva. Ella es la raiz y la fuente, el fundamento y la promesa,")

En el paganismo encontramos dos grandes concepciones de la historia. La primera presenta la imagen clásica de un devenir histórico funcionando esencialmente por ciclos: "Nada nuevo bajo el sol" La otra

propone la imagen de una historia con un comienzo pero sin fin previsible u obligado. En los dos casos, el devenir histórico no está gobernado por necesidad exterior alguna. No hay sentido global de la historia. Esta no se desarrolla en una dirección prefijada, sino que responde al curso que los propios hombres crean. Ningún pueblo ocupa una posición central en el devenir siempre "plural" de la humanidad. Al igual que no existe un Dios único, portador de una verdad única, o de una humanidad única, no existe predestínación de todos en una sola dirección. "La idea de una historia dirigida, de un comienzo o de un fin, o de un movimiento indefinido pero orientado en un sentido continuo, es extraño a la antigüedad y a las civilizaciones no cristianas", señala E. Mounier (El pequeño miedo del siglo XX, Seuil, 1948). La historia, está hecha a imagen misma de la vida: refleja una continuación eterna de equilibrios inestables y de conflictos limitados en el tiempo, es una eterna tensión gobernada por la lógica de lo heterogeneo y el antagonismo de fuerzas. En el paganismo, la inocencia del devenir histórico responde así a la inocencia del hombre. Cuando Nietzsche, habla de la "inocencia del devenir" frente a lo que la historia judeocristiana puede tener de culpable, metaforiza una concepción del tiempo que, en primer lugar, se opone a la concepción de un tiempo irreversible. Consecuentemente plantea otra relación del tiempo y la eternidad. Relación que no es tan "anti-histórica" como afirma Pierre Boudot (Un reencuentro posible/ imposible del pensamiento de Nietzsche y del pensamiento místico, comunicación al 5º coloquio de la Asociación internacional de estudios sobre Nietzsche, Palermo, 19 Diciembre 1980) como sobre-histórica, o "ultra-histórica", en el sentido en que lo sobrehumano representa también aquí, un rebasamiento de lo humano. El tiempo, para Nietzsche, es igualmente extraño al mundo de la mecánica clásica que recorta y prolonga la concepción monolineal del judeocristianismo. La eternidad no es la anulación del tiempo, sino al contrario su afirmación infinita bajo la formula del devenir y del retorno. Y como dice Boudot, esta "genealogía de la eternidad no es realizable más que por voluntad hacia el poderío, capaz de restaurar la inocencia en el hombre como si estuviese ya en la eternidad".

En la visión judeocristiana la historia tiene un comienzo absoluto en el que el Génesis subministra el relato. Aquí, la historia tiene un fin inimaginable, previsible y necesario. No solo se dice que el tiempo, al igual que comienza, esta llamado a concluir, sino que se da por sabido el significado de este fin. La concepción monoteísta de la historia es lineal (o vectorial si se prefiere): el tiempo está orientado; hay un sentido al mismo tiempo que una significación. Resumiendo, la historia no es más que un episodio, un intermedio, en el ser de la humanidad. El verdadero ser del hombre es exterior a la historia, solo el fin de la historia le restituirá en su plenitud, tal y como habría sido siempre si Adán no hubiese "pecado", y esta vez de modo definitivo y absoluto. Cuando este término haya sido conseguido, la humanidad habrá llegado a su fin, fin que por otra parte, Yahvé le ha asignado. Habiendo concluido en el doble sentido de la palabra, la historia no se proseguirá más, no se reproducirá mas. La verdadera eternidad humana no está en el devenir, sino en el Ser.

El mundo ha empezado. Es sobre este término de "comienzo" (berechit) del que existen más de setecientas interpretaciones diferentes, como la Biblia comienza. Esta idea de comienzo, equivalente a una ruptura absoluta, está implicada por la teoría dualista. "Decir que hay un comienzo, es afirmar que existen, por una parte el mundo de Dios, por otra el mundo de los hombres" (Eisemberg y Abecassis, A Biblia abierta pag.32). Anterior al mundo, no es más que Dios. Antes del beth, segunda letra del alfabeto hebraico, que forma la inicial de beredith, no existe más que el mundo de la unidad, el mundo del Aleph, la primera letra del alfabeto correspondiente a Yahvé. En tanto que ella se desarrolla en el mundo que Yahvé ha creado la historia le es igualmente sumisa. No tiene más que un sentido y este sentido verá la realización del plan de Yahvé, cualesquiera que sean los avatares y las demoras nacidas de la ambición y del "orgullo" de los hombres. El sentido de la historia es el cumplimientc mesiánico, o para los cristianos, el misterio de Cristo. Más allí de la historia del pueblo de Israel, que representa en cualquier modo la reflexión mística, es toda la historia de la humanidad le que debe ser interpretada como Heilageschichte, como "historia de salvación", como "historia santa" para ser más exactos. En el Judaísmo, subraya Rafael Patai, "la etno-historia esta casi enteramente confinada a la historia religiosa tal y como la Biblia la presenta".(The Jewish Mind, Charles Soribuer's, N.York, 1977. pag. 29). Esta "etnohistoria" prefigura de hecho lo que Yahvé ha concebido para el conjunto de la humanidad.

El fin, en esta perspectiva, se encuentra deducido del comienzo. No solamente es porque el mundo ha comenzado que acabará un día, sino que este fin equivaldrá a un retorno al principio. El fin restituirá el comienzo. Restituirá el estado inicial en el que la humanidad estaba libre del "pecado original". El devenir histórico tal y como lo conocemos, no es pues, más que un largo paréntesis abierto en el momento de la "caída" y que está llamado a cerrarse gracias a la "bondad" de Yahvé, cuando las condiciones necesarias para anular esta caída acaezcan. La historia consiste, en otras palabras en una evolución gradual de la humanidad hacia el resultado y el completo descubrimiento del plan divino. Es un proceso moral que debe culminar en la instauración del reino. La reabsorción de la historia nacida del poder del hombre coincidirá con la plenitud del reino de Yahvé. Según la Kabbala, el mismo nombre de Adán resume esta visión de los tiempos pasados y por venir: A, es Adán; D, es David; M, es el Mesias; (Machia'h). La historia va de Adán a los tiempos mesiánicos por intermedio de David y su descendencia. Yahvé es el motor de la historia. El trabaja y conduce su cumplimiento. Generalizando, nada podrá impedir su designio de realizarlo. En gran medida, todo es un juego. El resto tan solo es vanidad y polvo. La historia de los hombres en la Biblia, no es pues autónoma. No sabría ser para sí misma, su propia causa ni su propia revelación. No es más que la frase de en medio en un proceso que comprende otras dos, las más importantes, las mejores, y que determinan la significación. Al igual que el hombre es determinado por otro ajeno a él, la historia es nocturna, se desarrolla entre la luz de la creación y la luz del fin de los tiempos, entre el Jardín del Eden y el Juicio final.

La historia del hombre en tanto que ser plenamente humanizado, en tanto que ser histórico, comienza con la expulsión de Adán de la pura naturalidad del Jardín del Eden. Este episodio, del que la muerte de Abel por Caín constituye la culminación, corresponde a una división psico-social fundamental, que comprende ante todo la domesticación de la materia por el hombre, y después la domesticación de este por sí mismo. Este "momento" corresponde al interior de las transposiciones profanas del esquema lineal judeocristiano de la historia, sea en Marx, el "comunismo primitivo" sea en Freud, la "muerte del padre", sea en Levi-Strauss, la separación de Naturaleza y Cultura (Las ideologías nacidas del socialismo y el marxismo han heredado la concepción judeocristiana de la historia por la substitución del "porvenir" por el "más alla").

Entrando en la historia, el hombre va a poder experimentar plenamente el corte entre el mundo en tanto que objeto y el mismo en tanto que sujeto, como condición misma de su propio desarrollo y de su dominio. Habiendose dado a sí mismo una supernaturaleza, va a ponerse en condición de poder darse otra. Pero es entonces cuando Yahvé interviene. Puesto que el hombre ha entrado en la historia con la intención de ser "semejante a Dios" esta historia va a tener que ser obstaculizada desde el interior. Yahvé no puede impedir que la historia se produzca, pero puede hacer que no sea el lugar donde el hombre pueda manifestarse como su rival. Basta para esto que la "cubra" de un significado absoluto destinado a iluminar retrospectivamente la significación, y a constituir el rail esencial del que el hombre será obligado a no desviarse. Este rail, la institución del monoteísmo le "revelará" a la humanidad el anuncio de los "tiempos mesiánicos", que constituye la respuesta de Yahvé a la historización.

El fin de los tiempos es considerado generalmente de dos maneras. Unos lo ven como resultado de un corte apocalíptico en brutal discontinuidad con todo lo que le ha precedido. Otros lo imaginan más bien como una evolución gradual, consistente en la organización progresiva del mundo alrededor de los valores bíblicos, para la instauración de la igualdad, de la justicia y de la paz universales. Transpuesta sobre el plano de las ideologías políticas contemporaneas, esta distinción es retomada por las "vías" revolucionaria y reformista, con todas las ambiguedades y las contradicciones que les son propias (el rupturalismo, por ejemplo, implica una historicidad más fuerte a corto plazo, aunque pretende ponerle fin más rapidamente). Recorta también, en cierta medida, la diferencia entre el mesianismo real, unido a la profecia de Nathan concerniente a David (2 Samuel 7, 129), y el mesianismo propiamente escatológico del que hemos hablado abundantemente en otra parte. Se puede considerar de modo, diacrónico, la expansión de la historia que precede a su fin propiamente dicho. La primera fase correspondería pues al periodo específicamente mesíanico y sería comparable con el antiguo "Jardín del Eden", mientras que el segundo, correspondiente al mundo futuro (olam Habbah), restituiría el Eden, de forma que toda repetición del pecado original sería imposible (En la tradición del Judaísmo, se distingue el "Jardín del Eden", del Eden propiamente dicho. El hombre habría sido colocado en el Jardín antes de ir al Eden,

pero esto le fue impedido por su transgresión de la prohibición divina). Esta realización sobrevendría al día siguiente de lo que los escritores rabínicos llaman "los dolores de parto del Mesias" (la "lucha final" en lenguaje marxista). La historia llegará a termino, "dara a luz", en el dolor de su propia negación. Y no es quizás una casualidad si la Biblia usa frecuentemente esa metáfora del "dar a luz"; después de todo, es a partir del momento en que Adán y Eva entran en la historia cuando la mujer comienza dice el Génesis (3,16) a poner en el mundo el sufrimiento.

En el pasado los teólogos cristianos no han ahorrado detalles al descubrir los horrores del Infierno. Sobre la naturaleza de las dichas reservadas a los elegidos tras el juicio final, han sido siempre bastantes discretos. Karl Marx, es tambien bastante más prolijo para estigmatizar las fechorias del capitalismo que para evocar el aspecto preciso de la "sociedad sin clases". Para saber en qué consistirán los tiempos mesiánicos, nos vemos reducidos a conjeturas. Un tal momento no puede describirse más que por oposición a la realidad del mundo tal y como lo conocemos. Esta claro que en la perspectiva bíblica, la llegada del fin de los tiempos está unida al advenimiento de un estatuto de la humanidad más profundamente igualitario, más homogéneo y más "pacifico". El dominio no tendrá más razón de ser, todas las formás de alienación desapareceran. El mundo se transfigurará. El hombre será liberado de la civilización, liberado de la ciudad. Las grandes ciudades, devastadas por Yahvé, habran sido abandonadas "de generación en generación" (Isaías 13, 19-20). Serán como Babilonia: "La colera de Yahvé hará que nadie la habite, permanecerá en una total soledad (Jer.50,13). Los pueblos no teniendo ninguna característica propia, no manifestarán más voluntad de poder. La paz de los cementerios reinará para siempre. "No se levantarán más las espadas entre las naciones. No se aprenderá más "semejante a hacer la guerra (Miq. 4,3)". Toda posibilidad de ser semejante a Dios" habrá sido aniquilada. Los poderosos habrán sido "humillados" -o habrán renunciado al poder-. Los primeros serán los últimos. El señor habrá adoptado las formás y los comportamientos del esclavo. El lobo habitará con el cordero y la pantera se acostará con el cabrito. El becerro, el leoncillo y la bestia irán juntos (Is.11,6). Las bestias feroces se alimentarán de ensalada y el mísmisimo hombre será herbívoro (Es tras el diluvio, cuando Noé ofrece un sacrificio a Yahvé (Gen.8,20) cuando por primera vez se hace mención en la Biblia de una alimentación cárnica. En el Jardín del Eden, Adán parece haber sido herbivoro. Al final de los tiempos "el leon y el buey comerán paja (Is.11,7) "Cuando llegue el Mesias, añaden Eisemberg y Aboceseis, tanto el animal como el hombre no consumiran más que productos vegetales: la violencia desaparecerá del mundo, igualmente ocurrirá sobre el plano de la alimentación (A Biblia abierta pag. 135). Según los mismos autores, las prohibiciones alimenticias dadas por la Torah al pueblo de Israel, representarían en tanto que limitación del consumo (de carne, sobre todo), el recuerdo de este ideal). Gracias al Mesias la "mancha de la serpiente", habrá sido borrada (El valor numerológico del nombre hebreo de "serpiente" es identico al de la palabra Mesias). No habrá más ni día ni noche, ni tristezas ni alegrias, ni pecado ni mérito (Talmud, Chabbath 151 b).

Este fin de la historia dará su sentido retrospectivamente a todo lo que advendrá tras el comienzo de los tiempos, del mismo modo que el septimo día de la Creación ha marcado al mismo tiempo , el cese del "acto" de crear y la completación de la obra producida. Pues en este septimo día durante el cual Dios "descansó" (Gen.2,2) la Biblia reafirma explicitamente la institución del Chabbat (Exodo 20, 8-11 y 31, 12-17). De hecho, la era mesianica era comparable al Chabbat, en tanto que este manifiesta cada semana una suerte de circuncisión del tiempo, constituye en el seno mismo del mundo real, en el seno mismo del devenir histórico de la humanidad, a la vez la llamada del septímo "dia" en que Dios, habiendo acabado su creación, la bendice y santifica (Gen.2,3) y anuncia el tiempo en que, el parentesis de la historia, será cerrado, y la completación del mundo será perfecta. El Talmud llama chabbat a la "anticipación de los tiempos mesiánicos" y a los tiempos mesianicos, el "chabbat eterno", el chabbat constituye así, en el interior del devenir histórico, el recuerdo de lo antehistórico y la premonición de lo post-histórico. Separando simbólicamente el tiempo normal, el tiempo en que el hombre es activo -en que él interviene en el mundo, en el que se instituye en señor del mundo- y al tiempo en el que todas las leyes del mundo sensible son suspendidas, representa el signo mismo del ideal de la panza, del ideal de la limitación y de la detención. El Chabbat o sabbat no es de ningún modo un día de "reposo". Es un día de suspensión. Marca el momento en que el creyente manifiesta su ideal y su fe: acabando de hacer la historia, suspendiendo toda relación de sujeto a objeto, toda relación de dominio o de sujeción respecto de los seres y las cosas. La "libertad" se encuentra identificada con el desapego. Durante el sabbat, el hombre

no hace uso de su poder. No es el señor ni el creador de nada; no esta implicado en acción alguna; abjura de todo "orgullo" y de toda pretensión . Se emancipa de las mismás cadenas del tiempo. En lugar de un sabbat en el curso del cual el hombre se posterna ante el señor del tiempo, escribe Erich Fromm, el sabbat simboliza la victoria del hombre sobre el tiempo. El tiempo está suspendido; Saturno es destronado el mismo día que lleva su nombre (Tener o Ser; Laffont 1978 pag.71). El Sabbat es la llamada periodica, regular, hecha al hombre por su dependencia del todopoderoso.

Nada de extraño pues hay en que ciertos freudo-marxistas hayan interpretado el Sabbat perpetuo que será la sociedad tras el fin de los tiempos como un símbolo convincente de la utopía realizable. "El sabbat aparece como la prefiguración de un tiempo en el que no existirá más la lucha de clases" escriben por otra parte Eisemberg y Abecassis (A Biblia abierta pag.188) Fromm llega a proponer el restablecimiento del sabbat como día universal de paz y de armonía, como el día humano anticipador del porvenir humano (Tener o ser, pag.71). El Sabbat es pues percibido como la manifestación de lo que hoy es imposible de realizar, pero que advendrá necesariamente un día: un mundo en el que no habrá más injusticias, más conflictos, más determinaciones, más causalidades. La parte de imperativo futuro en el corazón mismo de nuestro indicativo presente.

"El rechazo de la historia, -admite Pierre Chamm-, es una tentación de las civilizaciones nacida del judeocristianismo" (historia y fe, Francia-imperio,1980). En hebreo, no hay ninguna palabra concreta para designar la "historia". El termino más frecuentemente utilizado, toledot, significa más bien "filiación, engendramiento" y evoca esencialmente una cronologia esencialmente repetitiva (Aun esta palabra no se halla escrita en la Biblia más que dos veces con su grafía plena: para evocar la creación. "Tal fue la historia del cielo y la tierra cuendo fueron creados, -Gen.2,4- y cuando el libro de Ruth evoca la ascendencia de David, ancestro del Mesias). En la Biblia, la historia es reproducción en el doble sentido de la palabra; ignora la innovación radical, no es más que una larga preparación al "parto" que significa su palabra. Los únicos "acontecimientos decisivos" en los cuales la historia es el "lugar" son los que están unidos a la institución del monoteísmo o a la realización del plan divino: Adán, Abraham, Moisés, David, el Mesias introducen tales rupturas. Pero en el fondo, la única gran fisura es anterior a la historia. Se obtienen así dos lecturas, determinantes de dos grafías. En la Biblia: una historia concevida como repetición a partir de una censura fundamental debida a la íntervención de Yahvé. En el paganismo: una historia propiamente humana que hace mayor incapie en todas las innivaciones nacidas del poder creador del hombre, así como al mismo tiempo una clara continuidad de la herencia que encuentra su expresíón moderna en la palabra de Nietzsche: "Zaratustra no quiere perder el pasado de la humanidad, quiere lanzarla toda en el crisol". Así el monoteísmo jedeocristiano, no conceptualiza, no aisla conceptualmente la noción de historia (que los antiguos ya realizaban concretamente aunque sin haber tomado íntegralmente conciencia de ello) más que para encerrarla en los límites que la destinan a un fin. Yahvé no admite la historia sino como historia "con finalidad". No acepta la historia del hombre sino para hacerla desembocar sobre su anulación. Solo da importancia a la idea en tanto en cuanto organiza mejor la decadencia.

'Mesias" es una palabra hebrea (Macchia´h) que significa "ungido" es esta palabra la que se ha traducido por la griega Christos, "Cristo", lo que no se ha producido sin ocasionar un deslizamiento de sentido (se trata, en efecto, de un vocablo histórico o de un nombre propio o de un término teológico propiamente dicho). En la perspectiva de la Biblia por Mesias se entiende generalmente un personaje cuya "venida" debe marcar el comienzo de los tiempos mesianicos. A veces, sin embargo, esta cualidad es atribuida colectivamente al pueblo de Israel. Esta segunda concepción toma tradicionalmente el puesto sobre la primera cuando se trata de rechazar la cualidad mesianica de un "impostor" (Jesus por ejemplo, desde el punto. de vista del Judaísmo). El Judaísmo ortodoxo, por otra parte, tiende sistematicamente a interpretar la era mesiánica como unida al advenimiento de un Mesias personal, mientras que el Judaísmo reformado pone el acento más bien sobre los tiempos mesianicos como tales.

Ya sabemos como el cristianismo se ha esforzado por interpretar las profecias mesiánicas, para demostrar con argumentos que ellas se refieren a Jesus. Los padres de la iglesia se muestran particularmente encarnizados en este trabajo que fue igualmente perseguido por Tomás de Aquino y por Bossuet. "La más grande de las pruebas de Jesucristo, dice Pascal, son las profecias" (Este ejercicio cobra

fuerzas en el último siglo en reacción contra el racionalismo y el idealismo alemán). Al final de su evangelio Juan precisa que ha escrito su texto por que creía "que Jesús es el Cristo" (20, 31) es decir, el Mesias, no obstante, cuando nos reportamos a los evangelios, constatamos que salvo en un pasaje de los más tardios, precisamente de Juan (4,25-26), Jesús no se declara jamás a sí mismo como Cristo o Mesias. Parece, observa Charles Harold Dodd "haber desalentado las tentativas hechas por otros para darle ese título" (El fundador del cristianismo, Seuíl, 1980 pag.106). Los dos únicos episodios en que parece aceptar ese título, una conversación con sus discípulos (Marcos 8,27-30) y el interrogatorio en el transcurso de su proceso (Mateo 26, 63-64) son bastante ambiguas.

En el antiguo testamento, la problemática mesiánica esta unida directamente a la noción de "elección". Esto no es de ningún modo una superioridad, sino una particularidad. A partir del Exodo Israel forma un pueblo separado, elegido. Moisés invocando el poder de Yahvé funda a la vez, la religión y la "nacionalidad" de los hebreos (El relato de Moisés niño abandonado en el Nilo y milagrosamente salvado de las aguas después es el mismo en su construcción mitológico que el del legendario rey caldeo Sargón) de los que asocia a sus tribus en el culto a una misma divinidad. Israel toma así su identidad de Yahvé. Por la Alianza, Yahvé no se contenta con "elegir" a su pueblo; él lo constituye en pueblo. Esto viene a decir que Israel no existe en tanto que pueblo más que al reconocer a Yahvé como su Dios. Y esto que es cierto respecto del pueblo de Israel, lo es igualmente de la tierra que pisa, pues es solamente en el "Eretz- Israel" donde la Torah puede ser cumplida perfectamente -e inversamente el Eretz-Israel no tiene significación mientras que la Torah no sea observada-. De aquí la "particularidad" de la tierra así como la del pueblo. De aquí igualmente, como lo muestra Alexandre Safran (Israel en el tiempo y en el espacio, Payot, 1980), el hecho de que los cuatro factores fundamentales del Judaísmo: Yahvé, la Torah, el Eretz-Israel y el pueblo de Israel pueden ser concebidos a veces dialecticamente como intercambiables.

Por su "unción" y por la Alianza Yahvé "elige" un cierto número de hombres y les asigna una misión de carácter mesiánico: la de meterse en la historia para terminarla desde su interior, el único medio de descargar "progresivamente a los hombres ... del pecado humano" (Eisemberg y Abecassis, ¿Yo el guardian de mi hermano? A Biblia abierta III, pag 255). Más adelante "el pueblo portador de estos hombres va a encontrarse cargado de una responsabilidad enorme respecto al mundo. Se siente, se ve como siendo él mismo Mesias para el mundo, es decir, pueblo ungido, destinado a establecer el Orden de Dios en la tierra" (Jacques Ellul, Mesias y mesianismo en sentido, Febrero 1979). Yahvé declara: " Yo os tendré por un reino de sacerdotes, una nación santa" (Exodo 19,6). Si el pueblo de Israel acepta así el riesgo de ser considerado como un "pueblo paria" (Max Weber, Die Entstehung des judíschen Pariavolkes, en Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie, vol.3 pag.370-400; y el Judaísmo antiguo, Plon, 1970), se acepta instituirse, según la voluntad de Dios, como "hieroetnia", es para "preservar su elección en el rango de pueblo sacerdotal" (Leon Rosen, los nuevos cuadernos, Primavera 1979).

En la "chema" milenaria la afirmación "escucha Israel lo Eterno es nuestro Dios" viene delante de la afirmación monoteísta: "Lo eterno es Uno". El nacionalismo hebraico se encuentra así fiador de modo absoluto. Pero este nacionalismo no es un nacionalismo como los otros. Mas bien se opone a los otros, pues no tiene la misma naturaleza. "El nacionalismo cristiano, escribe Valentin Nikiprowetzki, es una realidad contingente, un fenómeno de hecho y no de derecho, una desviación negativa en el sentido de que ella contradice la doctrina cristiana y refleja principalmente una cierta debilidad humana. El nacionalismo judío es por el contrario, en la perspectiva de la religión de Israel, un antecedente positivo y fundamental. Es una realización en la cual ninguno de los profetas, hasta los más severos o más pesimistas con respecto a Israel no han renunciado jamás. Dios único y creador, padre de todos los hombres, señor de los imperios, fuente única de los bienes y los males, Yahvé no será ya más el Dios de una nación unica" (El monoteísmo ético y la especificidad de Israel, Valentin Nikiprowetzki, Ed. Lille, Villenueve D'Ascq, 1979.pag.45). La misma tendencia lleva a hacer de Jerusalem un onphalos no solo espacial sino sobre todo temporal: "Jerusalem, a la vez centro y resultado de la historia judía y de la historia humana" (El boletín de la agencia telegráfica judía 9-10 Diciembre 1978). El templo de Salomón se convierte pues en el centro de la tierra de Israel que es en sí misma el centro (de la historia) del mundo (Se trata aquí de una perspectiva lejana y no necesariamente buena de apresurar. Un investigador como Gerohom Scholem, al que se deben importantes obras sobre la mística judía, considera que el apasionamiento mesianico se ha revelado siempre "fatal" para el pueblo judío: "Cada vez que el

mesianismo se introducia en la política se convierte en un asunto peligroso. No puede más que conducirle al desastre" (Entrevista con David Biale en The New York review of Books, 14 Agosto 1980). Scholem da como ejemplo de mesianismo contemporáneo la ideología del grupo israelí Goush Emounim que compara al movimiento de Sabbatai Leví en el siglo XVII)).

El marxismo, que, como todos sabemos, no ha liquidado la religión, creyendo poder heredarla mejor ha tomado por su cuenta esta concepción mesianica. Ya sean Hermann Cohen, Ernst Bloch, Erich Fromm, entre muchos otros, el socialismo es descrito como la expresión laica del mesianismo profético" (Tener o Ser, pag.180) Bloch ve en el mesianismo "el misterio rojo de toda Aufklärung que se convierte en revolucionaria y ambiciona la plenitud" (El ateísmo en el cristianismo. pag 299). Por una parte, en el marxismo el proletariado se encuentra instituido, en tanto que clase "elegida", como detentador de las condiciones de una emancipación universal unida a su propia emancipación

Por otra parte, como lo remarca Erich Fromm "el concepto hegelomarxista de alienación hace su primera aparición, aunque en terminos diferentes, en el concepto bíblico de idolatria (Vosotros seréis como dioses, pag.44) -es lo que conduce por otra parte a afirmar a Fromm que los ídolos de hoy se llaman "honor, bandera, estado, madre o familia" (ídem pag.48)-. Es por el sesgo del mesianismo por lo que cierto neo-marxismo hace confluir la Biblia y Marx hacía lo que Bloch llama la "ontología del no-ser-aún". La espera es pues laicizada: la Biblia, "texto oprimido", tiene un futuro en tanto que para ese futuro ella podría "trascender su trascendencia".

Contrariamente al cristianismo, el Judaísmo "se presenta como una doctrina temporal que tiende a realizar hic et nunc, la sociedad ideal definida por las escrituras" (Francine Kaufmann, Los judíos y el reino, en Sillages, Jerusalem, Sept, 1979). La justificación de este ideal se debe en parte al hecho de que, en el judaísmo, reina una concepción bastante libre del "pecado original" concepción según la cual ni la sustancia ni la Naturaleza del hombre han sido fundamentalmente corrompidas por el pecado de Adán; la institución de un "paraíso en la tierra", por evolución gradual de la humanidad en un sentido más moral, no aparece pues como un imposible. Esta teología de hic et nunc explica a la vez como el judaísmo no ha compartido jamás el juicio negativo que el cristianismo ha dedicado frecuentemente al mundo de "aquí abajo", ni admite la indiferencia relativa de la autoridades cristianas con respecto a los problemás sociales unidos a una eventual transformación de lo inmediatamente concreto (A este respecto existe hoy por parte de la iglesia una clara predisposición a corregir errores pasados y a recuperar el tiempo perdido. He aquí pues, que los cristianos están ahora descubriendo la memoria y las fuentes hebraicas y Judías, reencontrando progresivamente una lectura más farísea de los evangelios. (Eisemberg y Abecassis, Y Dios creó a Eva pag 80).). Ello explica también que el marxismo, a partir de la fuente mesianica no haya tenido grandes inconvenientes en hacer derivar la espera hacia el futuro -a substituir lo de este lado por lo de más alla-.

Es por el hecho de que el mal toma parte de la condición histórica de los hombres en la perspectiva de la Biblia por lo que muchos han llegado a pensar que la política clásica, así como la revolución, no sabría poner un termino y que el único recurso sería pues la "utopia", es decir, la perpetua afirmación, en tanto que esperanza crítica (y por tanto limitada) de un otro radical susceptible de inscribirse en el mundo. Afirmación que no tiene necesidad de ser realizada, que a veces no se acompaña de ninguna creencia en su realización posible, pero que es válida como esperanza en tanto que inspira y suscita comportamientos y actos juzgados saludables. Actitud negativa que encuentra en sí misma su propia justificación, lo que no debe entenderse como el sentimiento pagano del deber a cumplir, sino como una forma sutil del espíritu de resentimiento, según el escritor Philippe Nemo, solo son señores los que se revelan contra el señorio del mundo (Job y el exceso del mal, Grasset 1978 pag.218). Cierta nueva teología se une a este punto de vista cuando afirma que "cuando Dios es transformado en guardian del orden, el ateísmo se convierte en la condición de cambio social" (Vincent Coamao, Cambiar el mundo, Cerf. 1979). La utopía finalmente, es tambíen una teología profana fundada sobre el exilio y la ausencia.

En la perspectiva creacionista, el acento principal está puesto en el tiempo y no en el espacio: el relato del Génesis se desenvuelve únicamente en el tiempo y pone en escena una "historia" que los griegos por ejemplo habrian sin duda interpretado de modo espacial. De igual forma, si la doctrina bíblica

concerniente a la retribución personal aparece como incierta, es por que el "paraiso" se confunde con un "anterior absoluto" (Jardín del Eden) o un "posterior absoluto" (La era mesiánica), mientras que en la tradición pagana clásica, el "paraíso" es ante todo un lugar (Valhalla, Campos Eliseos, Atlantida, etc.) un lugar que no se distingue radicalmente del mundo real. Es la razón por la cual se considera generalmente, como ha subrayado Ernst Von Dobschnitz en 1902 que, en el pensamiento hebraico el tiempo juega el papel de continente ejemplar que juega el espacio en el pensamiento europeo antiguo. Posteriormente, mientras que los Griegos prestan una mayor atención a la particularidad de los elementos del mundo sensible, los Hebreos prestan su atención a los acontecimientos que se desarrollan de forma que en la Biblia el tiempo acaba por identificarse con todos los seres que contiene.

"El hombre hebraico, declara André Chouragui, vive en un mundo verbal en el que la noción de tiempo priva sobre la de espacio, donde la dualidad entre el tiempo y la eternidad no existe" (Cuestion de Noviembre-Diciembre 1980). Estamos efectivamente en presencia de una concepción muy particular del tiempo que se une directamente a la concepción de la historia. El tiempo, en la Biblia, no es un tiempo hecho a escala humana. El tiempo no pertenece más que a Yahvé.

La palabra que sirve para designar al tiempo en hebreo "olam" no es por otra parte diferente de la palabra que expresa eternidad (Son los setenta los que han traducido olam por "eternidad" creando así una oposición entre tiempo y eternidad que no existe en hebreo. La traducción de Chouragui emplea más justamente la palabra perennidad). Por otra parte, el hebreo no posee presente; el verbo no conoce más que dos tiempos fundamentales, el perfecto y el imperfecto. En el Pentatéuco, la palabra Quadosch, "santo", aparece por primera vez para designar el "septimo día" que Dios escoge para ser el suyo; en el decalogo, los dos únicos mandamientos positivos son igualmente los que se refieren al tiempo: "Tu te acordarás del día del Sabbat para santificarlo" (Ritmo semanal),"honra a tu padre y a tu madre afin de que se prolonguen tus días" (Ritmo de las generaciones).

La santidad del tiempo prima así sobre todas las cosas; la santidad en el espacio aparece solo en el momento en que los hebreos reciben la orden de construir el Tabernáculo que será consagrado por Moisés (Núm. 7,1).

En la tradición europea clásica el espacio es por el contrario una idea primordial por la que llegamos a concebir el tiempo espacialmente (Bergson, Ensayo sobre los antecedentes inmediatos de la conciencia, Felix Alcan, 1889). Hablamos por ejemplo de un "espacio del tiempo" en la Biblia la expresión hebraica traducida generalmente por "reino de Dios" ("El tiempo está cumplido y el reino de Dios esta cerca" Marcos 1,15), expresión con resonancia espacial, quiere decir de hecho "reino de Dios", expresión con resonancia temporal. Tendemos así a "espacializar" nuestra concepción de la eternidad, a imaginarla como algo "infinitamente inmenso" es esta tendencia a la "espacialización" del tiempo la que ha conducido a Europa tras su cristianización a reinterpretar la noción de duración lineal bajo una forma que distingue de forma tajante, cuasi palpable entre el pasado y el futuro, mientras que el verbo hebreo no presente, distingue más que entre complitud o imcomplitud. Esta noción tiende -si admitimos con Max Muller, que el lenguaje es una constantemente filosofía implícita cristalizada- a cualificar el tiempo, no desde el punto de vista humano, sino desde el punto de vista de un Dios cuya "naturaleza" se sitúa necesariamente por encima del tiempo histórico.

El judeocristianismo invierte pues enteramente la problemática pagana. Aún cuando esta tienda a pensar que el mundo es eterno, tanto los dioses como los hombres no lo son. El monoteísmo judeocristiano afirma que Dios es eterno pero que el mundo ha comenzado y acabará. Estas diferencias de sensibilidad se explican en último término, como remarca Gilbert Durand comentando a Espengler: lejos de ser una forma a priori de la sensibilidad sobre el mismo plano que el espacio, el tiempo es una antinomia del espacio. La verdadera intuición del tiempo es la de una dirección, de un sentido" (Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico. Berg International 1979. pag.179). En el espacio por el contrario en cuanto a las formás que serán creadas nada está determinado. Todo depende más directamente del hombre. Afirmar la primacía del espacio es, indirectamente exaltar el poder del hombre. Afirmar la primacía del tiempo es interpretarla como sinónimo de eternidad, es afirmar que solo Yahvé es el Amo. También, tras la oposición de espacio y tiempo, se revela otra también importante y

fundamental entre el tiempo-eternidad sobre el cual reina yahvé y el tiempo humano, que es un tiempo propiamente histórico. Esta oposición de intensidad y duración es clásica en la Antigüedad. No pudiendo dominar el tiempo por la duración en razón misma de su temporalidad y finitud, el hombre en el paganismo la domina por la intensidad de sus actos -y por la intensidad que resulta de las construcciones que le son propias-. Esto semeja a lo que Nietzsche alude en un célebre pasaje del Anticristo (Gallimard 1978 pag. 110) en el que llama al Cristianismo "vampiro" del imperio romano, al contribuir a derribar lo que los Romanos habían hecho de más prodigioso: "roturar el suelo para edificar una gran civilización que tenía todo el tiempo para ella". Del deseo de intensidad se deriva lógicamente el deseo de creación, el deseo de forma, y el deseo de estilo. La Biblia escoge con toda evidencia la duración, la intensidad de las acciones humanas sufren por otra parte la "paciencia" de Yahvé.

Reencontramos aquí el enfrentamiento entre una concepción puramente lineal del tiempo y una concepción cíclica o "esférica", que admite entre otras ideas, el eterno Retorno de lo Identico. En el monoteísmo judeocristiano no hay posibilidad de retorno: la historia no sabría volver hacia sí misma, va en una única dirección (hacia un nunca visto que será su ocaso y su fin). O más bien, si hay "retorno" será a un nivel muy diferente: el fin de la historia equivaldría a un retorno al estado anterior de la historia, pero este será un "retorno absoluto"; no será uno entre los otros retornos, un eterno movimiento dialéctico por siempre recomenzado, sino más bien la afirmación radical, la señal de un fin absoluto de los tiempos, la reabsorción de una historia humana llamada a encerrarse como en un parentesis. Y, por otro lado, no se trata de un retorno espacial o geográfico. A este respecto Enmanuel Levínas escribe: "Al mito de Ulises regresando a Itaca quisieramos oponer la historia de Abraham abandonando para siempre su patria por una tierra aún desconocida y prohibiendo a su servidor el conducir a sus hijos al punto de partida". Abandonar la ciudad -Ur, Pitom, Babilonia:- que es empresa humana y lugar de perdición (pero también, más tarde, lugar de redención: es en las grandes ciudades donde el cristianismo hace sus progresos más espectaculares) para ir hacia la tierra prometida. "El destino judío afirma Damuel Trigano, es siempre el de salir de Ur en Caldea hacia Eretz Israel". Solo cuenta el punto de llegada determinado (al mismo tiempo que el punto de llegada de la historia) por la "promesa" de la alianza; y no el punto de partida. Eretz-Israel no es una tierra de origen, no es la tierra en la que los hombres de la Biblia han sido engendrados. Antes de ser conquistada Eretz-Israel es una tierra donada, atribuida, prometida por Yahvé. El hombre del paganismo siente el lugar donde él nace a través de una relación de filiación. Tiene una "madre patria". En el monoteísmo bíblico, por el contrario, no hay una tierra natal sino una tierra final, una tierra de destino que no se recoge de un mito fundador, sino más bien de una finalidad y singularmente, de una finalidad más temporal que espacial puesto que su apropiación constituye un requisito de la llegada de los tiempos mesianicos. La tierra de Israel es prometida por dos veces: en primer lugar por Yahvé a Moisés (Exodo, 6,8;23,20-33), aun cuando ella pertenece todavía a los Hititas, a los Amoritas y a los Cananeos, después en la época de los profetas ("he aquí, yo tomo a los hijos de Israel de entre las gentes a las cuales fueron y las juntaré de todas partes y los traeré a su tierra: y los haré una nación en la tierra, en los montes de Israel" Ezeq. 37,21-22). Promesa es aún el término empleado antes "prometida" para designar a la novia de un hombre. Eretz-Israel, constituye en efecto la novia, la futura esposa de los hebreos. La Biblia desarrolla largamente este simbolismo de los esponsales con Yahvé; la ley del Sinaí constituye la ketouba, el contrato de boda* (Jacques Goldstein afirma que en cierto modo, la circuncisión hace del niño, la "novia" de Yahvé. La comunidad de origen de las palabras arabes hatana "circuncidar" y hitan "circuncisión" y de los vocablos hebreos haten "buen padre" y hatan "yerno", escribe, indican suficientemente la relación entre la circuncisión y el matrimonio (Los valores de la ley. La Torah luz en el camino. Beaucheane,1980, pag.135).Esta comparación puede no obstante ser interpretada de diversos modos). El pueblo de Israel no es el hijo de una tierra; sino el hijo de Yahvé, en el seno de una relación de filialidad de la que hemos intentado mostrar todas las ambiguedades. No es sobre la tierra de Israel, por el nacimiento y por la herencia como se forma, sino en Egipto y en el desierto por un acto moral y religioso. Eretz-Israel es una novia, una esposa, pero que no puede convertirse en madre -una de esas "madres tierras" que honran los "idolatras". Es una tierra que no se torna natal sino por poder, de forma contraactual; es una tierra natal que no debe nada al nacimiento" (Emmanuel Levinas, Nombres propios, Fata Morgana, 1976 pag.64). De donde viene toda la teología del exilio y del retorno (en los límites que hemos indicado), asociada a la del silencio y la palabra. De donde viene también esta teoría freudiana de Edipo que hace del rechazo un cariño no "resuelto" a la madre, una fuente de neurosis -tal como los profetas hacen del cariño a la madre tierra una fuente de idolatría".

En el Génesis, uno de los rasgos caracteristicos de Caín es su deseo de fronteras. El quiere materializar sus pertenencias.

Según un midrach, si Caín ha matado a Abel, es por que este último no ha querido respetar un reparto que los dos habían convenido. En este reparto, Caín había obtenido este mundo y Abel, "el mundo futuro". Pero Abel habría hecho valer que él tenía también derecho a este mundo, pues el mundo no teniendo más que un solo creador, no podría haber sido dividido verdaderamente (La colera de Caín, a nuestro entender es más que comprensible). Condenado al exilio e instalado en el "país de Nod" (Gen.4,16). Caín hace la elección propiamente "pagana" de la intensidad contra la duración del espacio contra el tiempo-eternidad. Construyendo una ciudad, como hemos visto, busca visiblemente el sentar las bases de un reino o de un imperio -y es en esto en lo que reside su "orgullo"-. Transforma, dicen justamente Eisemberg y Abecassis "su cuestión temporal en cuestión espacial" (¿Yo, el guardian de mí hermano?,pag.303).

La actitud desarrollada por la Biblia con reápecto al enraizamiento es pues extremadamente ambigua. La sedentarizacíón por oposición al nomadismo, es valorizada de forma negativa. Eisemberg y Abecassis llegan hasta vislumbrar una condenación del patriotismo, "sentimiento pagano fundado sobre la relación carnal del hombre con la tierra, identica a la relación filial a la que el niño esta determinado geneticamente" (ídem pag.172). "La libertad con respecto a las formás sedentarias de existencia es tal vez la forma humana de estar en el mundo, afirma por su parte Levinas (Dificil solución o.c. pag.40) -lo que no es sino una verdad a medias, pues la libertad "propiamente humana" con respecto de un habitat fijo no constituye la legitimación del principio de rechazo de todo habibat fijo-. Es igualmente curioso ver como la fiesta de Succot, en su origen fiesta típicamente agricola (Deut.16,13-16) se vuelve más tarde fiesta nómada. De igual modo, tras la constitución de la monarquía de Israel y de la instalación en la Tierra Prometida, la vocación nómada continuará por otra parte, encarnada por los gerim, en los que la vida es una larga peregrinación (maggour). Es entre ellos donde se reclutarán, en el siglo IX antes de nuestra era, los primeros sectarios rekabitas, cuando el nomadismo será realizado no como un simple modo de vida, sino como un medio eficaz de salvar los principios de la Alianza. Es también entre los gerim donde se encuentran los levitas, casta que antes del retorno a Canaan, se definirá como la "tribu sin tierra" y continuará pretendiendo un ideal que ha parecido triunfar a partir de la destrucción del segundo Templo. "Rechazando la Tierra -precisa André Neher- los levitas rechazan al mismo tiempo la civilización cananea esencialmente sedentaria. La vida econ6mica de Canaan descansaba sobre la agricultura y el comercio(...). Los levitas no se cananizaron lo más mínimo.

Solos entre los otros hebreos, no se dieron al campesinado, como lo hicieron los hebreos de la entrada en Canaan, ni al comercio, como el resto de los hebreos lo haráan más tarde cuando las partes más ricas del pais le fueron igualmente sumisas".(La esencia del profetismo, Calmann-Levy, 1972).

En la biblia, el Universo es concebido pues, como un mundo sin fronteras espaciales pero limitado en el tiempo, mientras que en el paganisino, es concebido como un mundo ilimitado en el tiempo, pero en el que pertenece al hombre el derecho de trazar fronteras espaciales. Las fronteras en el espacio instituyen al hombre en señor del lugar que ocupa. Las fronteras en el tiempo, cesuras absolutas, nuestran sulamente todo aquello que distingue al hombre de Dios. En un caso, el enraizamiento y la especificidad; en el otro, la vocación al universalismo y a la desterritorialización. "La implantación de un paisaje, el apego a un lugar sin el cual el Universo se volvería insignificante y apenas existiria -escribe Levinas- es la escisión misma de la humanidad en autoctonos y extranjeros" (dificil libertad.o.c pag.301).Esta escisión no implica por tanto en su principio ni el rechazo ni el desprecio. Constituye más bien, la condición primera de conservación y de respeto de las diferencias colectivas. Y de seguro que no comparte el mismo ideal de abolición de las fronteras, en el que Thorleif Bormann (Das hebraischen Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Vanderhoek u. Ruprecht, Göttingen, 1954) ve, según la Biblia, no el estado normal, sino el destino del mundo. Ideal que está muy cercano, en todo caso, de la actual apología del "hombre viajero del viento", del "rhizoma" deleuzo-guatarista (por oposición a la “raiz") y del nomadismo universal, en un mundo en el que fue, cada vez mas. El no lugar del anonimato desertico tiende a ser reemplazado por el no lugar del anonimato urbano, mientras que las ciudades “nundiales" no son el lugar de la historia en trance de cumplirse sino el lugar de su simulacro y de su aniquilación.

André Chouraqui hablaba de un "mundo verbal". La primacía del tiempo-eternidad va parejo efectivamente con el de la palabra. Es la acción (del hombre) la que produce la intensidad, pero es la palabra (de Yahvé) la que trata sobre la duración. En la Biblia, la palabra es la realidad decisiva del mundo de la experiencia vivida. En el limite, el mundo se confunde con la palabra por la cual fue creada: en hebreo la misma palabra davar, designa indiferentemente el objeto y la palabra. En el paganismo, la realidad decisiva del mundo de la experiencia vivida es el hecho que resulta de la acción. La frase de Goethe: "Al comienzo fue la acción", responde a la de las escrituras: "Al comienzo fue el Verbo". Frente a las sinfonia del mundo que reina en las religiones paganas. La Biblia pace el silencio como forma metafísica del Cosmos (André Neher), silencio en el que solo resuena el Logos, la palabra de Yahvé -bien que en última instancia, al ser de este Logos no pueda identificarse más que con el silencio-.

El mundo judeocristiano, es un mundo nacido de la palabra. Es por lo que el nombre de Yahvé, nombre impronunciable es declarado todopoderoso (Salmos 8). Es la palabra la que crea el vínculo entre el ser creado y el ser increado. En el Génesis se lee: "Dijo Dios: "sea la luz" (1,3). Se entra aquí en la fase dinámica de la creación por intermedio del Logos. De golpe, en la biblia, el "hacer" esta unido al "decir", a lo que se enuncia o escucha, se profiere y se entiende. Hablada o escrita, la palabra es revelación: sublimación del comportamiento verbomotor. Cuando Elohim "toma" a Adán para ponerlo en el Jardín del Eden (Gen.2,15) es a traves de la palabra como efectua esta toma. Es también el fracaso de "decir" de Caín a Abel (Gen.4,8) lo que provoca el fraticidio. E igualmente el mundo es creado por diez palabras (en la tradición rabínica, la formula al "comienzo" es considerada como una palabra, la décima que se añade a las otras nueve-, es por diez palabras, diez "mandamientos" como la ley de Yahvé se da a Moisés sobre el Sinai).

Lo que pertenece al tiempo-eternidad no se ve; solo lo que está en el espacio puede ser visto. "Al comienzo fue el verbo" esto quiere decir: Al comienzo fue aquello que se puede entender, pero no ver. Yahvé, por "naturaleza", es irrepresentable; está más alla de todas las imagenes de todas las formás que existen en este mundo. El absoluto, por esencia, no es contenible en los límites que posee necesariamente toda representación. Representarlo sería imitarlo, conducirlo a una única forma de las que el ha creado. No solo en el monteismo bíblico, las cosas del mundo no pueden ser miradas como divinas, sino que Dios mismo no puede ser tomado por objeto. En el propio sentido del término, Yahvé no puede ser representado, pues él se ha presentado así mismo una vez por todas; él es presente de toda eternidad. Verlo es morir. Moisés mismo, en el Sinaí, no vió a Yahvé, le escuchó. Los serafines de los que habla Isaías (Isaías, 6,2) se cubren el rostro ante el Eterno. Moisés hace lo mismo ante la "zarza ardiente": "Entonces Moisés se tapa la cara, pues teme el fijar su mirada sobre Dios" (Ex.3,6). Cuando Yahvé acompaña a los hebreos en el desierto una nube le disimula a sus ojos. El arca de la Alianza no es más que un trono vacio. Y, contrariamente a lo que se cree amenudo, el pecado de los adoradores del becerro de Oro no es tanto el haber querido cambiar de Dios como el haber querido hacer visible lo invisible.(Es lo que explica exactamente la actitud de Aarón, que constituye un altar delante de la estatua del becerro de oro y dice: "Mañana fiesta por Yahvé, Ex.32,5). Ya conocemos la importancia del desierto en el simbolismo de la Biblia, ese desierto, que oscurece todas las representaciones y las arroja del lado de lo invisible y de lo uniforme. El creyente de Yahvé debe consentir el desierto de la imaginación que implica la prohibición de representar.

Aparte de la afirmación de su existencia, no se puede recurrir a ningun atributo positivo para designar o caracterizar a Yahvé. Los que le da la Biblia son atributos antropomórficos que no se deben tomar al pie de la letra; son origen, como ya hemos dicho, del hecho de que la Biblia debe de hablar en el lenguaje del hombre. Esto conduce a Maimónides a decir: Uos atributos negativos son aquellos de los que se debe servir para guiar al espíritu hacia lo que debe creer con respecto a Dios" (La guía de los perplejos. G.P. Maisonneuve&Larosse 1856-1866, vol.I pag.242). Esta doctrina de los atributos negativos, evoca la "teoría crítica" de la escuela de Frankfurt...

No solo Yahvé no debe ser representado, sino todas las cosas del mundo, comenzando por el hombre, puesto que él ha sido creado "a imagen" de Dios. Es la prescripción del iconoclasismo, enunciado primero por el éxodo: "Tu no haras ninguna imagen esculpida, nada que semeje a lo que está en los cielos, o sobre la tierra, en las aguas o de bajo de tierra" (20,4); luego en el Deuteronomio, "Por que no

os corrompais y hagais para vosotros escultura, imagen de figura alguna, efigie de varon o hembra. Figura de algún animal que haya en la tierra, figura de ave alguna alada que vuele por el aire. Figura de ningun animal que vaya arrastrando por la tierra, figura de pez alguno que haya en el agua o debajo de tierra" (4,16-18).

Es dificil saber a qué época exactamente se remontan estas prohibiciones. Parece que hayan primerarnente apuntado, de forma especifica, a las representaciones de la divinidad. En el transcurso de los siglos fueron recibidas e interpretadas de modo más o meno estricto. La discusión talmúdica (Schulchan aruch, Rosh hashanan, 24 a-b Yoreb Deah 141,7) pone especial acento sobre el término de "representación". Se estima en general hoy en día, que solo la representación integral, es decir, por ejemplo la representación tridimensional del conjunto del cuerpo humano, es objeto de prohibición. Las estatuas de cuerpo entero están prescritas; por el contrario, los bustos, los retratos y las fotografias no lo son (cf. Jewish Chronicle 2 Sept, 1977) Algunos autores, los místicos sobre todo se muestran más radicales. En el Génesis, Naama, hermana de Tubal-Caín el herrero, tiene un nombre que significa "belleza". En el Judaísmo tradicional, el arte se volverá esencialmente al domino liturgico, el acento será puesto, no sobre Dios sino sobre sus intervenciones en la historia: "Los grandes hombres de la religión del antiguo testamento -escribe Thorlief Bormann- son descritos, no en razón de su piedad o su heroísmo sino porque Dios ha obrado en ellos, o como Ezra, porque lee la palabra de Dios"(Ob.cit.).

El arte cristiano, al que se deben tantas obras admirables, es considerado a este respecto como herético. "Transportada a los pueblos amigos del arte, el cristianismo se convierte en una religión artística cosa que no hubiese sucedido de permanecer en manos de los judeocristianos" (Ernest Renan, Marco Aurelio, 1881). Esto no es más que el resultado de una lenta evolución. En el Cristianismo de los primeros siglos lo iconoclasta fue la regla; se observa generalmente la prohibición mosaica contra las representaciones figuradas. La idea de la gran fealdad de Jesús, estaba por otra parte bastante extendida (Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría). Eusebio de Cesarea, en su carta a Constancia, rechaza como perfectamente impio el deseo de disponer de retratos de Cristo. El cristianismo primitivo cristaliza su rechazo de las imagenes sobre el desprecio de los "ídolos" paganos: los primeros cristianos no tienen más que sarcasmos en la boca cuando hablan de las estatuas de los dioses. A la pregunta: "¿Hay que hacer estatuas e imagenes de Dios?" todos responden con la negativa. (Louis Rougier. El culto de las imagenes y los primeros cristianos, en el conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua, Copernic 1977 pag.90-102). No es hasta que la Iglesia, tras el compromiso Constantino, comenzará a paganizarse, cuando se verá nacer para luego desarrollarse, una iconografia cristiana llamada a extenderse de una manera extraordinaria a partir de los siglos XII y XIII. Se encontrarán aun trazas de iconoclastia en el rito bizantino, así como en el protestantismo; las iglesias orientales quedarán durante mucho tiempo cerradas en una imagineria hierática e impersonal. El iconoclatismo esta igualmente presente en el Islam en el que los raros pensadores arabe-musulmanes que se preocupen de la estética no consideran practicamente el arte más que bajo forma abstracta (o.c.Mohamed Aziza, el Islam y la imagen, Albin Miche1,1978) -la aspiración iconográfica, como lo muestra Henry Corbín, es llevada a menudo sobre lo "imaginario". Es sobre todo en los haddita donde la actitud antifigurativa se expresa, generalmente, bajo la forma de maldiciones. Los "falsificadores de imágenes" serán castigados el día Final por un juicio de Dios que les impondrá la tarea imposible de resucitar sus obras. Solo Dios (Asma Allah al-Husna) es al-Moussawwir es decir, el "hacedor de formas". Se trata pues de no invadir su terreno reservado. Jean Paul Charnay describe al Islam como una "religión abstracta que rechaza, por rechazo de la idolatría, las representaciones y los símbolos antropomórficos y zoomórficos, aunque fuesen simplemente estéticos" (Sociología religiosa del Islam, Sindbad 1977-1978 pag.19). El rechazo bíblico de la imagen se puede entender a varios niveles. Su función primera va unida a la lucha contra la "idolatría". En sentido propio el ídolo, eidolon, es lo que puede ser visto -lo que adquiere un estátuto de existencia a traves de la representación visual que se hace. Representar a Dios bajo una forma cualquiera que sea es necesariamente concebirle bajo esta forma pues Dios, que ha creado todas las formas, no puede unirse a una forma particular. Limitarle a una forma es como intentar unir lo universal a un particular, actitud inconcebible, blasfematoria en la perspectiva bíblica. Entre el arte figurativo y el arte abstracto solo el segundo esta verdaderamente conforme con la prescripción mosaica, la cual engendra un cierto subdesarrollo del sentido de la forma (Rafael Petai, The Jewish Mind, Charles Scribner's, New York 1977 pag.358). Yaacov Again llega a decir: "No solo el arte, figurativo no puede ser judío, es antijudío por

excelencia, prohibido por la Biblia" (Entrevista en el "arco" Sept-Oct.1978). El romance de Chaim Potok, Yo me llamo Asher Lev (Buchet-Castell, 1973) pone en escena a un niño que transgrede la ley bíblica de la irrepresentabilidad de la imagen.

La negativa a la representación humana va pareja a la negación de la particularidad y diversidad hunanas -con la negativa de las normas humanas en tanto que ellas expresan esta particularidad y esta diversidad, en tanto que ellas son por sí misinas las imágenes -. Basta, por otra parte, ver lo que ha sucedido en el arte cristiano: los artistas han representado a Dios bajo rasgos que le eran familiares; les han dado la configuración psiquica ideal implicada por su propia herencia y su propia pertenencia, tanto que hubiese sido impensable para ellos que Dios hubiese podido tener la apariencia de otro cualquiera. Toda representación refleja a un particular, toda representación constituye el espejo en el cual y por el cual un tipo se exalta y se sublima. Solo la no representación puede "reflejar" lo invisible y lo innombrable. Solo la nada puede reflejar la nada. Es por esto por lo que en la perspectiva bíblica que interpreta la nada, ese vacío absoluto, como el plano absoluto, solo la ausencia de forma puede expresar la "presencia de todas las formas" -del mismo modo que solo el silencio del hombre puede expresar la "presencia de todas las formas"- del mismo modo que solo el silencio del hombre puede expresar el parecer de Dios-. Es el ideal del templo vacío. Un ideal que prefigura los tiempos mesianicos, donde las diferencias y las particularidades serán abolidas, donde todos los hombres serán "iguales" entre ellos, donde nadie podrá ser comparado a nadie. "El mundo mesianico -precisa el Zohar-, será un mundo sin imagenes, en el cual no habrá comparación posible entre la imagen y lo que ella representa ". La no-figuración conduce así a la racionalidad plena. La realidad no es percibida, sentida, representada como tal. No recoge nada de la sensibilidad y de la estética, sino del puro intelecto y de la pura moral -de un intelecto funcionando a partir de una abstracción, en el que los signos no se cambian contra lo real sino que se limitan cambiarse entre ellos. La realidad no debe pues ser vista y construida a partir de la percepción que poseemos, debe de ser comprendida.

Se han buscado a menudo prolongaciones y puntos de comparación contemporaneos con la prohibición mosaica de la representación, por ejemplo del lado del arte abstracto, en el que el nacimiento y desarrollo coinciden, a título de metáfora, con los de la linguistica estructural y del ideal internacionalista eclipsador de fronteras, concretamente vivido. En su ensayo sobre los iconoclastas (Seuil ,1978) Jean Joseph Goux se interroga: "¿No es la proximidad ancestral a la exigencia iconoclasta la que pone a Marx y a Freud, esos hijos infieles pero indudables del Judaísmo, en la postura artificial de percibir toda representación como imaginaria, y todo lo imaginario como desconocido?. Es ahí donde los orígenes judíos de Marx y Freud -que no hay que tener en cuenta más que de un modo anecdótico- encuentran sin duda un verdadero pedestal". Y para concluir: "No sería pues una casualidad, sino el efecto de una excavación del suelo común... que nosotros reencontraríamos hoy -ya sea a traves de la pintura abstracta, la utopia, el fetichismo, los patrones, la diferencia de sexos- la cuestión del templo sin imagen". Ciertos fenómenos ideológicos tales como la pintura abstracta, el freudismo o el marxismo podrían así ser interpretados como resurgimientos de un antiguo paso yendo perpetuamente de lo universal a lo particular, de la unidad de la ley a la diversidad de los signos: "Todo un aspecto de la modernidad occidental -escribe Jean Joseph Goux-, entra en resonancia con la vieja exigencia iconoclasta que era la base de una antigua divergencia, y desde entonces pensadores de filiación judaica intervienen activamente en la punta de esta modernidad para situar los frentes, no para oponerse a ella, sino más bien para sostenerla. (ob.cit.pag.145).

"Ser judío, -estima Josy Eisemberg- es... ante todo disponerse, para conocer a Dios invisible, incorporal, intangible, a traves de una serie de discursos de Dios y sobre Dios. Es buscar a Dios a traves de un lenguaje del que toda la historia de Israel no es otra cosa que un eco sonoro" (Le Monde, 9 Diciembre 1978). Y aun dice: se podría comodamente definir la fe judía en los términos que Lacan ha utilizado para hablar del inconsciente, y decir que este estructurado como un lenguaje. Este lenguaje esta por otra parte, relacionado con el inconsciente, puesto que toda la exegesis judía consiste en buscar más ella de lo que se ha dicho, lo no-dicho del discurso bíblico" (Idem). Estas palabras nos recuerdan exactamente lo dicho por Jean Joseph Goux. Cuando la representación figurada es totalmente reemplazada por el Logos que le pre-existe de forme absoluta, este no es el comentario, sino más bien el substituto. No es extraño, desde entonces, ver florecer en el campo del discurso ideológico contemporaneo,-al mismo tiempo que los

valores judeocristianos se sedimentan bajo formás laicizadas-, toda una temática de norepresentación y de busqueda de lo no-dicho, del cual la linguistica estructural, la historia no acontecida, el arte abstracto, las mil y una teorías del inconsciente, constituyen otros tantos epifenómenos. En cada caso, se trata de describir sin pintar, de considerar de cualquier modo al mundo, como un conjunto numerado del que la llave está más ella de las apariencias visibles, considerarlo, no como el lugar de las formás por crear, sino como un misterio por interpretar, como un puzzle por reconstruir, en el que el hombre toma parte no como creador, sino como intermediario, que tiene por tarea "descubrir' un sentido oculto, sentido necesariamente único, universal, pre-existente a su misma existencia. La idea de un mundo como criptograma lleva en sí mismo un significado absoluto al permitir descifrarlo (que puede ser Yahvé, pero también el inconsciente o la lucha de clases).Si el mundo efectivamente, es otra cosa que la que es, existe necesariamente una llave universal, insustituible que permite saber lo que es del ser y lo que no. El hombre no escoge. Es escogido en tanto que "descifrador de hieroglifos". Pues al igual que Freud tiene por tarea encontrar un significado a los sueños, que él compara como ya sabemos a los hieroglifos, Marx por su parte, se ha dado, según sus propios términos, a la tarea de descifrar el "hieroglifo del valor" (Jean Joseph Goux pag.15) y es por esto por lo que Freud, interpretando los sueños, sigue exactamente el ejemplo de Jose ante el faraón (Gen.41,1-43), o el de Daniel ante Nabucodonosor (Daniel 4,16-24).

Enunciando una ley universal situada más alla de los acontecimientos o de los comportamientos particulares, Marx y Freud salen del Egipto de los jeroglíficos -jeroglífico del sueño o del comercio- salen de la tierra extraña, propiamente pagana, de las significaciones particulares, y por una señal operatoria única, los reducen y los conducen a un significado igualmente único. Las concepciones estéticas de Freud, estudiadas por Jean Joseph Goux, son a este respecto señalables. Treud comienza por decir que el fondo de una obra de arte atrae más que sus cualidades de forma y técnica. Lo que produce emoción de ella, es la intención del artista. No experimenta lo que comprende. Intenta traducir la intención del artista a palabras, no goza de la forna, sino del fondo, no de la materia sino del sentido. No goza más que con su inteligencia. Es por el hecho de no amar la música (...) por lo que, lejos de pararse ante lo que es especificamente la obra de arte, toma en serio el enigma sensible, al cual no pierde ocasión de interpretarle un sentido ni de llegar al fondo que sería comunicado por el artista a la obra. No son más que ideas transmitidas lo que le interesa" (Los iconoclastas pag.10). Pasaje señalado, en el que se encuentran expresadas la mayor parte de las oposiciones que hemos formulado entre el sentimiento y el pensamiento, el alma y el espíritu, la forma y el fondo, la imagen y el concepto, el estilo y el sentido.

Ya conocemos la atracción ejercida sobre Freud por la figura de Moisés. Pues es este precisamente el que trae del Sínal las tablas de la Ley, y con ellas, la prohibición iconoclasta. En Moisés y el monoteismo (Gallimard,1948) Freud dice que la prohibición de representar implica un enfoque en último término de la percepción sensorial con relación a la idea abstracta, un triunfo del intelecto sobre los sentidos, un renunciamiento a las pasiones. De igual modo, en Levi Strauss, la tesis de la prohibición del incesto como una idea universal caracteristica de la especie humana -tesis directamente asociada a la teoria freudiana de Edipo, en el que constituye de cualquier modo una reinterpretación etnográrica y racionalista -aparece por una parte, como una busqueda de una ley general existente más alla de todas las particularidades y por otra parte, y sobre todo, como una interpretación de esta ley general como una ruptura con el mundo natural, en la medida en que la prohibición del incesto, que de hecho es sobre todo prohibición del incesto con la madre, recorta la vieja prohibición anti-"idolátrica" dirigida contra la relación de filiación entre el hombre y la madre tierra (En la temática bíblica, la "idolatría" es fornicación y más precisamente fornicación incestuosa puesto que, en el paganismo, el hombre ha sido, engendrado por el ser del mundo, mientras que en la Biblia, el ha sido creado por Yahvé).

Es por esto por lo que considerando el conjunto de estas ideas, Jean Joseph Goux concluye: "Nos parece que la prohibición de representar a la divinidad, es una forma radical de la prohibición del incesto, su forma judaica, y que el furor formidable de Moisés ante los idolatras significa la amenaza de castración que acompaña al amor prohibido de la madre (o.c. pag.13-14).

¿Se puede desde entonces relacionar la subida de los valores bíblicos en el mundo actual con la depreciación de la belleza que le caracteriza sobre otros muchos planos? El hecho es que hoy la belleza es despreciada frecuentemente como "monótona" o denunciada como norma "constreñidora", cuando

no es reducida simplemente a un puro espectáculo, y que paralelamente se asiste a una rehabilitación de la deformidad y la fealdad. La decadencia de la belleza y la promoción de la fealdad, unidos a la expansión del intelectualismo y del problematismo, podrían formar parte de ese Umwertung estigmatizado por Nietzsche .

El contraste con el paganismo es sobrecogedor. En la Biblia lo bello no esta necesariamente bien, y lo feo no está necesariamente mal. Se podría decir -y es en esto en lo que consiste el Umwertung- que el bien sea bien por el hecho de su fealdad (al igual que la soberbia es débil en proporción a su poder), y que el mal, sea bello justamente porque es mal. Lucifer, es bien conocido, es un angel resplandeciente de luz. El diablo se adorna a menudo de todos los alicientes de la seducción; mientras que el brazo de Yahvé –dice Isaías- ha crecido "como una raíz en tierra arida, sin belleza ni esplendor para atraer nuestras miradas" (53,2). En el paganismo, por el contrario, no se podría separar lo bueno de lo bello, y esto es bastante normal, puesto que lo bueno, son ante todo las formas más acabadas de este mundo. Por lo tanto, el arte no puede ser disociado de la religión. El arte es sagrado. No solo los dioses pueden ser representados, sino que pueden serlo en tanto que los hombres aseguran perpetuamente la re-presentación, con lo cual asumen un pleno estatuto de existencia. Toda la espiritualidad europea descansa sobre la representación como mediación entre lo visible y lo invisible, sobre la representación de figuras y de signos que se cambian contra un sentido intimamente unido a lo real, garantía de esta incesante y mutua conversión de signo y sentido. La belleza es signo visible de lo que es bueno; la fealdad, signo visible de aquello que no solo es deforme sino también malvado. Para los antiguos griegos, como lo ha demostrad Karl Kerenyi (La religión antigua, Pantheon, Amsterdam,1940), la solemnidad es inseparable de una representación visual, sensible: es por la fusión de la estética y de lo sagrado, como el sentimiento religioso alcanza su cima. "En los griegos, dice también Hegel, el arte era la forma más alta bajo la cual el pueblo representaba a los dioses y tomaba conciencia de la verdad" (Estética, Aubier-Nontaigno 1964 vol.2 pag.28). Los seres, hombres y dioses, se revelan de modo sensible por sus acciones. Platón mismo no describe el imperio de la Atlantida o la ciudad ideal de la República con términos diferentes de los que emplea Homero para evocar la corte de Ulises a Itaca en las murallas de Troya.

Tanto como Wagner, Nietzsche da a la estética el lugar más elevado: "La obra de arte dramática es apta para reemplazar la religión" (El nacimiento de la tragedia, Gallimard, 1949, pag. 187). Añade "nosotros somos pues imagenes y proyecciones estéticas del verdadero creador de este mundo de arte, y que alcanzamos en tanto que obras de arte, nuestra más alta dignidad; pues la existencia y el mundo no están eternamente justificados más que en la medida en que son un fenómeno estético (o.c.pag 35-36). Es a partir de este criterio, que Nietzsche, interpretando el arte cristiano como herejia inconsciente en el seno de mismo del cristianismo, condena "la doctrina cristiana, que es y quiere ser exclusivamente moral y donde las normas absolutas confinan el arte sea cual sea, en el dominio de la mentira, es decir, lo niegan, lo juzgan, lo condenan". "Al fondo de un tal modo de pensar que si es sincero, es necesariamente hostil al arte, añade, he adivinado siempre el odio a la vida, la malevolencia rabiosa y rencorosa hacia la vida" (o.c. pag,.133). Walter F. Otto califica al mito de "palabra verdadera" es decir, de palabra que refleja la verdad del mundo. Henry Corbin, lo definia como lenguaje imaginario, pues lo imaginario se construye sobre las imagenes. En el paganismo, el mito fundador, el arquetipo se opone naturalmente a la Ley. Mythos contra Logos. Lo sagrado pagano se une de golpe a la realidad visible, sensible, dado que ella lo conduce al ideal. Un árbol, una colina, un curso de agua, pueden ser sagrados; lo son. El mito no es el subproducto de una historia lineal hipostasiada por el moralismo. El mito hace la historia; es esto, escribe Gilbert Durand, lo que "va por delante de la historia, lo certifica y lo legitimma". De forma que "sin las estructuras míticas no hay inteligencia histórica posible" (figuras míticas y rostros de la obra, Berg. International,1979 pag.31). Es por esto por lo que los teóricos modernos de la psicología del subconsciente, sobre todo Jung y sus sucesores, cuando se inclinan sobre las "imagenes primordiales" y los arquetipos -(nociones estas que Willi Herbert califica de "repugnantes" y de cercanas a las "abominaciones paganas de Canaan" (Judaísmo y hombre moderno. En interpretaciones de la religión judía, Ateneum, New York, 1977 pag.82)- trabajan también como historiadores. Nos enseñan las raices de nuestra propia historia, como inseparable, de un cierto número de formas de las que el hombre es autor. El paganismo conduce a las maravillas del arte sagrado; en el monoteismo bíblico, el templo está vacio.

Acabamos de verlo, el iconoclatismo encuentra su justificación propia en una concepción del mundo en donde lo absoluto es necesariamente superior y determinante con relación a las representaciones particulares. La cuestión bíblica, de un modo general, pone la relación de lo universal y de lo particular en un sentido único que es contario al del paganismo: va de lo universal a lo particular, deduce lo que podemos saber de lo particular de lo que debemos saber de lo absoluto. En el pensamiento griego, por el contrario, en el que lo universal juega igualmente un rol importante, la gestión se efectua más bien en sentido inverso: se conceptualiza lo universal por abstracción y generalización sucesiva de una pluralidad de particulares concretos. En la Biblia son primero las totalidades, de las que las categorias, las clases, y las cosas o personas individuales no son más que manifestaciones. En su ensayo Thorlief Bormann escribe: Los conceptos de los israelitas no son abstracciones sacadas de las cosas concretas particulares o de apariencias particulares, sino de totalidades reales que incluyen en sí mismas las cosas particulares. La noción de universal gobierna el pensamiento israelita. Cuando por ejemplo, el israelita piensa en un moabíta, no piensa en una persona individual que tendría, entre otras cualidades, la de descender de Moab. Las cualidades caracteristicas del moabita se derivan de un tipo que está constituido por la suma de los rasgos moabitas. Este tipo es llamado moab, y el individuo moabita, mo'abhi es su encarnación" (ob.cit).

El pensamiento bíblico es un pensamiento globalizante, totalizante, que yendo de lo general a lo particular procede por deducción a partir de un absoluto revelado y no por inducción a partir de la experiencia vivida. En este sistema, lo particular no lo es completamente más que infiriendo un concepto de generalidad; es la proyección de la idea de generalidad. Los individuos y las cosas no son pues más que proyecciones, "realizaciones " de esencias y de ideas universales. Mientras que el discurso del paganismo es un particular que puede esperar lo universal a traves de su misma particularidad -Goethe es universal aun siendo primero aleman, Cervantes es universal aun siendo primero español-, el discurso de la Biblia es un universal que fundamenta estatutariainente todas las particularidades. En el primer caso, lo general se define a traves de lo particular; en el segundo, es lo particular lo que es definido por lo general. Esta claro que por parte de su propia dináinica, la cuestión universalizante de la Biblia tiende a reducir la diversidad, aún cuando la cuestión inversa hace por el contrario de esta diversidad el fundamento de todo conocimiento. Max Weber reconoce por otra parte, que "cuando se parte de la experiencia vivida, se llega al politeismo". (El sabio y el político UGF/10-18, 1971.pag 83). Por otra parte, la cuestión que va de lo general a lo particular equivale a descubrir en las cosas un sentido postulado de antemano, mientras que la cuestión que va de lo particular a lo general equivale a darle un sentido. Es pues solamente por esto último por lo que el hombre puede verdaderainente instituirse como un dador de sentido. De aquí las palabras de Nietzsche según las cuales "el valor de un pueblo o de un hombre, se mide por su poder de poner sobre su experiencia el sello de la eternidad" (El nacimiento de la tragedia o.c.).

La lengua hebraica, que no hace distinciones entre las clases de palabras, refleja cierta tendencia por la abundancia de palabras "colectivas". Por ejemplo adham significa el hombre así como humanidad; un 'ish un hombre, así como los hombres; rekheb, un carro así como varios carros. La raíz mlk que implica la idea de realeza puede significar también rey, reinado, etc. 'Ets -añade Thorlief Bormann- no designa el concepto de bosque, sino más bien la idea platónica del bosque, es decir, toda cosa real que tenga las propiedades del bosque Las nociones abstractas se colocan así en el plano natural, como absolutas. Y es probablemente porque las cosas tienen un sentido en sí, por lo que la Biblia, acudiendo a los símbolos "naturales", inmediatamente comprensibles para todos, habla a menudo por metáforas.

La noción de humanidad es una de esas palabras "colectivas" que se pueden interpretar de modos diferentes. Una, partiendo de lo particular para ir hacia lo general: la humanidad es entonces el conjunto de todos los individuos de la especie homo, de todos los pueblos particulares existentes en la superficie de la tierra en un momento dado. La otra partiendo de lo general para ir a lo particular: la humanidad es entonces una idea (en el sentido platónico del término) y la característica esencial de todos los hombres, idea de la que los hombres participan y que les especifica. Al igual que cada Moabita representa una encarnación de la "moabidad" de igual modo cada hombre es una encarnación de la humanidad". (Es sobre esta última acepción que se funda toda teoría, haciendo de un hombres abstracto, de un hombre en sí, el centro de su reflexión, por ejemplo hoy, la religion de los derechos humanos).

Al igual sucede con el concepto bíblico de Ley. La Torah se caracteriza por su caracter intangible: ello es, el reflejo siempre identico de la voluntad de un Dios único señor del tiempo-eternidad. En este sentido, se opone radicalmente a la Ley siempre contingente, tal como la plantea el paganismo. La ley latina, el nomos griego, que son, "de parte a parte obra humana, susceptible de retoques o de anulaciones" (Jean Luis Tristani, El estado de la respiración, Minuto, 1978, pag 119), son también por naturaleza conciliables con la idea de una pluralidad de normas. La palabra nomos, practicamente ausente en Homero, que para hablar de justicia, a recurrido más bien a Themis o a dike, significa por otra parte, originalmente "compartir la suerte" y más tarde "recibir lo que se merece". En el sentido clásico, el nomos son los hábitos y las reglas propias de una ciudad -lo que precisamente la especifica con relación a las otras ciudades - los enunciados de la Torah -escribe Jean Luis Tristani- implican un enunciado que escapa a la alabanza del hombre y este estado de cosas le impide considerar una disgresión posible entre lo enunciado y la enunciación de la Torah. los enunciados de la verdadera Ley, lex o nomos, son en cambio referibles a las condiciones efectivas de su enunciación. Este concepto de ley resulta de otra teología: la teología indoeuropea".

El modo de pensamiento bíblico tiene sobre este punto equivalentes en Occidente. Uno de sus primeros equivalentes es la moda socrática o platónica: la idea platónica parte también de lo general para llejar a lo particular. La misma cuestión se encuentra. hoy en el pensamiento marxista gobernado por entidades abstractas, sobre todo en las "clases" de las que son deducidas después, las caracteristicas particulares. En Marx, no es la cualidad de los hombres lo que define la clase, sino la clase la que define las cualidades de los hombres: se es esto, en tanto que se pertenece a una clase. "En la base del marxismo, escribe François George, se tiene la idea de que el proletariado existe aparte de los proletarios, y en suma más allá de ellos a modo de esencia". (Recuerdos de la casa de Marx, Christian Bourgois, 1980 pag 343). Sin embargo, es diferente en el pensamiento europeo tradicional. Es una de las razones por las cuales, en el interior del cristianismo, el culto de los santos, con su carácter de politeísmo de simulacro, ha gozado de semejante popularidad. Evocando la época relativamente tardía, de la redacción de las sagas escandinavas, Regis Boyer escribe: Una idea de un Dios abstracto e impersonal no podía más que ser extraña a las personalidades fuertemente preocupadas por las relaciones de persona a persona" (Las sagas islandesas, Payot, 1979 pag. 216).

El monoteísmo bíblico surge de un cisma: nace de la separación y del rechazo de una civilización circundante asumida hacia el siglo XVIII antes de nuestra era en Ur, en el país sumerio, por un conjunto de tribus nómadas que la tradición oral pone bajo la conducción de Abraham. Es a partir de esta separación, de esta disidencia cuando se va a elaborar el origen de una nueva afirmación con carácter de ruptura radical: la afirmación monoteista-dualista. Esta afirmación distingue pues a Israel de todos los otros pueblos del mundo. Como muestra la guerra que sin cesar les ha opuesto a los cultos cananeos o moabitas, el monoteísmo dualista pertenece en propiedad a los hebreos. Contrariamente a lo que pretende Renán -Arabia siempre ha sido el bulevar del monoteísmo -, el cercano oriente del segundo milenio antes de nuestra era, no ha manifestado de ningún modo una tendencia general al monoteísmo: no se le encuentra ni en los sumerios, ni en los Asirios, ni en los Cananeos, ni en los árabes pre-islámicos, ni en los sirios. La misma religión de Atón, el disco solar egipcio, del que ya estamos al corriente de todos los comentarios suscitados sobre todo en Freud, no es un monoteísmo dualista, sino más bien el resultado de un proceso entablado desde el reinado de Tuthmes IV, que permite al faraón emanciparse de la tutela del clero tebano.

La tradición del Judaísmo postula un monoteísmo original del que los hombres serian poco a poco separados en razón de sus pecados (es esta idea de un monoteísmo primitivo lo que crea en la Biblia la prohibición de la "idolatría" para el conjunto del género humano). En los siglos XVIII y XIX, los especialistas se enfrentan durante mucho tiempo por saber si esta tesis tenia alguna apariencia de realidad, en cuyo caso los diferentes dioses del paganismo resultarían de una decadencia, de un ser menos religioso, o si por el contrario la humanidad había pasado progresivamente del politeísmo al monoteísmo. Esta querella, un poco rebasada hoy, pone sobre el tablero dos tesis igualmente falsas, en la medida en que ellas, postulan, tanto una como la otra, una evolución progresiva uníliniaria de toda la humanidad (La idea de un monoteísmo primitivo continua siendo sostenida por ciertos adeptos de la tradición. Un ejemplo de ello es Occhiali, Monoteísmo y paganismo, en Totalite Nov-Dic. 1979 pag.

12-19). En realidad la relación monoteismo-politeismo no es una relación diacrónica, cronológica, sino más bien una relación entre dos mentalidades diferentes. Yahvé no es ni el padre desposeído, ni el resultado ni el superviviente de los dioses “míticos". El termino de Dios, surgido del paganismo europeo no se le amolda, por otra parte más que imperfectamente: son los setenta, los que, para hacerse entender por Griegos y Judíos helenizados, darán a la divinidad del Sinaí, YHWH (Yahvé) Elohim el nombre de theos/deus que, en todo rigor no designa más que a los dioses del paganismo.

Perfectamente original, el monoteísmo bíblico no se ha constituido sin embargo en un día. Loysi decía: "Yahvé no es Dios de Israel hasta el Exodo" (La religión de Israel, Ceffonda, 1908 pag 49). El monoteísmo bíblico no constituye de hecho un sistema acabado más que en la profecía de la época del exilio; esta lejos de tener ese carácter en la época de los patriarcas o en la de Moisés, Los primeros conjuntos literarios de la Biblia datan tan solo del siglo X antes de nuestra era, es decir, de la época de la monarquía de los Hebreos. El documento "yahvista" de origen judaico habría sido escrito hacia finales del siglo X bajo Salomón; el documento "elohista" (sacerdotal) hacia el 800-750. La fusión de los dos relatos fue realizado en la época de las reformás de Esdrás y Nehemias.

Contrariamente a lo que cree Renán, los Hebreos han tenido una mitología de la que ellos mismos son culpables de haber deshecho. Estos restos de politeísmo aparecen sobre todo en el relato yahvista. El Génesis comienza con un plural, Elohim, y muchos de sus elementos parecen sacados de las mitologías y las cosmogonias del Cercano Oriente (Epopeya de Gilgamesh, relatos mesopotámicos, babilonios, sumerios, akkadios, etc). Se encuentra quizás la huella de las antiguas divinidades provenientes de las creencias de los pueblos vecinos en los "querubines" (k'ruvim, termino derivado del acadio karibu "intercesor) y los "serafines" de los que la Biblia dice que guardan el jardín del Eden, o que soportan el trono de Yahvé en la visión de Ezequiel, etc. Abandonados a sí mismos, los hebreos representan la divinidad bajo la forma de un becerro (Exodo 32,4; Reyes 12,28), sin duda bajo la influencia de ciertos cultos de la fecundidad.

La afirmación monoteísta fundamental está contenida en el Exodo, cuando Yahvé dice a Moisés: "Tu no te prosternarás ante otro Dios, pues Yahvé tiene por nombre celoso: es un Dios celoso. No hagas alianza con los habitantes del país, pues cuando ellos se prostituyen a sus dioses y les ofrendan sacrificios, te invitarán y tu comerás de su sacrificio, tomarás a sus hijas para tus hijos, sus hijas se prostituirán a sus dioses y harán prostituirse a tus hijos a sus dioses"' (34,14-16). (A propósito de los celos de Yahvé, Nietzsche observa: "Las gentes creen ser desinteresadas en amor, porque desean a menudo la felicidad de otro contra su propia felicidad. Pero sin embargo, querrían a cambio "poseer" a este ser... El mismísimo Dios no es aquí ninguna excepción... Se vuelve terrible cuando ama y no es amado en reciprocidad", El caso Wagner 2). Sin embargo, si afirma el carácter único de Yahvé, ese pasaje no niega la existencia de otros dioses. Es la razón por la cual, en el caso de Moisés, multitud de autores prefieren hablar de "monoteísmo afectivo" o de "monolatría". El yahvismo antes de la conquista de Canaan, escribe Rafael Patay, es "una especie de monolatría que tiende al monoteísmo étnico" (o.c. pag. 39). El celebre verso del Deuteronomio: "Escucha Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé" (6,4) que constituye aún hoy, el comienzo del esquema, es interpretado por algunos como significativo: "Escucha Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé solo". Esta formula en otras palabras, "no negaría radicalmente la existencia de otros dioses. Se contentaría simplemente con prescribir su culto. No iría más allá del primer mandamiento del decálogo. Como este, preconizaría, no el monoteísmo, sino la “monolatría” (Valentín Nikiprowtzki, El monoteismo ético y la especifidad de Israel, en V.Nikiprowetzki ed. Del Judaísmo antiguo al antisemitismo contemporaneo, Imprentas universitarias de Lille, Villeneuve D´Asq, 1979 pag.31). Loisy, también sostiene estas tesis y se ve en la monolatría un retroceso con relación al politeísmo, retroceso unido a la hipertrofia de un "sentimiento de orgullo nacional y de fanatismo religioso" (o.c.). La legislación del Sinaí no aparece claramente como destinada a todos los pueblos; no es aún, más que la carta de la Alianza concluida entre Yahvé y los suyos. Yahvé mismo no niega la existencia de otros dioses: se contenta con maldecirlos. ¿Cómo, por otra parte, podría él estar "celoso" de lo que no existe?. Su "envidia" ¿no es pues la prueba de la existencia de otros dioses?. El Deuteronomio proclama: "Yahvé nuestro dios es el dios de los dioses y el señor de los señores" (10,17). Tales formulas se reencuentran también en las partes más tardías de la Biblia: "Nuestro Dios es más grande que todos los dioses" (2 Crónicas 2,4); Yahvé es un dios de grandeza, un rey que sobrepasa a todos los dioses

(Salmos 94,3); Yahvé es "más temible que todos los dioses" (Salinos 95,4) es el "más alto entre todos los dioses" (Salmos 96,9). "El aniquilará a todos los dioses de la tierra" (Sofonias 2,11),etc. Más que de un verdadero monoteísmo, conviene pues hablar, de la época de Moisés, como una monolatría o de un henoteismo, es decir, un sistema en el cual se considera que solo el Dios que se invoca es Todopoderoso.

Es en el segundo libro de Isaías o Deutero-Isaias (cap.40-55) donde el monoteísmo judeocristiano se encuentra plenamente realizado. Solo Yahvé es Dios: "Antes de mí, ningún Dios ha sido formado, y después de mí no habrá ninguno. Yo soy yo, Yahvé, y fuera de mí no hay salvador" (43, 10-11); "No hay nadie salvo yo. Yo soy Yahvé y no hay otro" (45,6). Las otras divinidades no son más que pura nada: "Vosotros sois menos que nada, y vuestra obra es menos que nada, vuestra elección es abominable" (41,24). Yahvé es el dios único (más que el Dios "uno", el uno es una forma finita y Yahvé es infinito). Desde entonces, el proceso se ha terminado por completo y quizás esta afirmación total ha conducido a los redactores de la Biblia a rehacer retrospectivamente su historia en el sentido de lo único. "Esta historia -escribe Jean Louis Tristani-, está efectivamente conforme con los requisitos de una epopeya monoteísta por ser honesta. Ya sea el éxodo de Abraham desde Ur en Caldea o el éxodo de los judíos esclavos bajo la conducción de Moisés, estos relatos están cosidos con el hilo de una cándida maldad monoteísta: un solo padre de la especie humana, Adán (monogenismo) después Noé, el único padre del pueblo hebreo, Abraham el único legislador, un solo Dios, Yahvé".(o.c. pag. 101).

Tras la muerte de Esdrás, la Judea fue sometida durante un siglo a la dominación persa. Se asiste entonces a una cierta evolución de la religión hebraica bajo la influencia del dualismo zoroástrico y de una multitud de divinidades nuevas. El dualismo de la Biblia se encuentra más claramente acentuado. De una parte, es la época en que el problema del mal se plantea con más agudeza: el libro de Jab que intenta responderlo, es redactado probablemente entre el 300 y el 250 antes de nuestra era. Por otra parte, la idea extendida de la existencia de demonios, de espíritus maléficos. La angeología y la demonología hebraicas se constituyen con más precisión. Estos temás se reencontrarán en la literatura pre-rabínica, más tarde en la aggadah (ver David Goldstein, Jewish Folklore and Legend, Hamlym, London. 1980). En la traducción de Targoum, traducción aramea de la Biblia, las palabras "macho cabrío" y "sátiro" son interpretadas por chedíni "demonios". En los Pirkei Aboth, tratado de moral incorporado a la Michna, entre los diez objetos creados en la víspera del primer sabbat, se menciona a los mazzikin o "espíritus nocivos". (La tendencia dualista será ampliamente acentuada en el cristianismo, que al contrario mantendrá una piedad relativamente enraizada a partir de los cultos locales).

El carácter único de Yahvé excluye toda comparación, toda rivalidad, al mismo tiempo que atrae por tropismo, todos los aspectos de la vida humana. Reconocer este carácter único, es reconocer que nada puede ser asimilado y comparado a Yahvé, y desde entonces, no rendir culto a ningún otro. De golpe, el monoteísmo judeocristiano se instituye como una religión sin mitos, es decir, como una religión carente de lo que hasta entonces caracterizó siempre a la religión (De aquí quizás la acusación de "ateísmo" efectuada por los romanos contra los judíos). Los mitos reflejan el mundo, lo sacralizan. Pues el mundo según la Biblia, debe ser desacralizado. La naturaleza debe no estar "animada": los dioses deben dejar de habitar y de dar al hombre una imagen transfigurada de sí mismo. Aquello que está más opuesto al monoteísmo judeocristiano es la sorda religiosidad cósmica, la sorda religiosidad del Universo. Es por esto por lo que la Biblia condena con tanto vigor la magia "natural", esta magia de la que Odín como ya hemos visto, hace uso en el estadio final de la guerra de fundación, y que el monoteísmo judeocristiano no cesará de denunciar, desde la época de los procesos de brujería, hasta los resurgimientos de las manifestaciones diabólicas. "El judaísmo no ha sublimado los ídolos, escribe Enmanuel Levinas, exige su destrucción. Casi tanto como la técnica ha contribuido a desmitificar el Universo". (Difícil libertad o.c. pag. 302-303); "ha deshechizado el mundo" (idem. pag. 29). El paso del Mithos -el mito que no tiene necesidad de saberse mito al logos, -anota Jean Pierre Sironneau-, constituye "una primera degradación del mito, en la medida en que comporta una racionalización y también una historización (...) aun cuando el mito es vivido como ficción; bella historia sin duda, pero falsa. No es una forma de conocimiento, sino objeto de conocimiento" (Retorno del mito y sociopolítica imaginaria, en J.P Sironnea, F.Bomardel, P.G. Sansonetti y al., el retorno del mito, Prensas universitarias de Grenoble, 1980 pag, 28). De este modo se ha puesto en marcha un proceso de desacralización, de desembrujainiento, de Entzauberung, que en el espacio de varios siglos, cuando las ideologías religiosas están secularizadas, formará un racionalisino

puro, una concepción del mundo como puro objeto, pura mecánica, pura materia sin alma y sin dioses, que poco a poco iran matando a traves de análisis que serán tan solo disociaciones y reducciones del mundo tradicional. Pero el proceso desacralizador no se acaba aquí. Lejos de que el racionalismo de las "luces" constituya a este respecto la antítesis del monoteismo bíblico, representa más bien la transposición profana y el ineluctable resultado. Así como lo ha remarcado Theodor W. Adorno (Sobre la lógica de las ciencias sociales, T.W. Adorno, Karl R,. Popper, Rolf Dahrendorf, y , de Viena a Frankfort la disputa alemana de las ciencias sociales. Complejo, Bruselas pag.105), toda una parte, -la más voluminosa- de las ciencias sociales ha proseguido esta moda a la que había precedido la Aufklarung europea. Y no es hasta las modernas teologías que, rompiendo deliberadamente con la maravilla cristiana de la Edad Media -una maravilla de inspiración en gran parte pagana- han retornado en la Entmythologisie rung, esas empresas de "desmitologización" de las que Jean Brun ha dicho que "solo son fetichísmos de la letra que pretenden hacer surgir el espíritu puro del texto" (Los nuevos paganismos en Communio Julio-Agosto)".

El carácter rígido de la ley de la Biblia es el efecto directo de esta ruptura voluntaria con la religiosidad que surge del mundo que es propio del paganismo. La relación con el mundo no ha sido "expulsada" sino transformada por medio de un ritual inmutable que permite conciliar así la existencia terrestre con el rechazo de las "seducciones mitológicas". Los Hebreos, observan Adorno y Horkheimer, "no han extirpado la asimilación de la naturaleza sino que la han convertido en una serie de deberes bajo la forma del ritual. Han conservado el aspecto expiatorio sin caer en la mitologia a través del simbolismo así creado" (La dialectica de la razón. Gallimard 1974 pag.195). El lugar de la falta ha podido así ser conservado pero la falta ha sido suprimida de por sí.

Paralelamente los redactores de la Biblia se han visto impulsados poco a poco a formular su doctrina del sacrificio. Se nota aquí una evolución importante. La Biblia pone en escena numerosos sacrificios más no en el mismo plano en que lo realizaban los antiguos: como una ocasión feliz de ofrecer a los dioses objetos que eran en ese momento retirados del ámbito profano para pasar al de sacros, objetos sagrados. En el primer siglo de nuestra era Salustio escribe: "Ningún ser es feliz más que atendiendo a su propia perfección. Y la perfección de cada uno consiste en unirse a su causa. Es esto por lo que pedimos en nuestras plegarias estar unidos a los dioses mediiante los sacrificios". En la Biblia el sacrifio es más frecuentemente una acción expiatoria: es el sacrificio por el pecado (hattat) o el sacrificio de reparación (hasam), (tras la ruina del templo los sacrificios expiatorios serán suprimidos y será el arrepentimiento, el perdón quien ocupará el lugar. Yahvé por otra parte, no participa evidentemente de los sacrificios. Es inconcebible que él llegue a sentarse, aunque solo sea simbólicamente, en la mesa de los mortales como los dioses del paganismo, que visitan los altares y en cuyo honor se pone la mesa. Se impone pues la idea de que Yahvé desprecia las fiestas y ceremonias "naturales". La religiosidad cósmica le horroriza, pues esta está vinculada a la idea de que la vida no muere jamas, que se renueva sin cesar, que la historia se puede regenerar a sí misma, que hay una eterna solidaridad dialectica entre la vida y la muerte, entre el comienzo y el fin, entre el hombre y los dioses. A los sacrificios de objetos Yahvé prefiere la exaltación de las nociones universales abstractas: la "paz", la "justicia" y la "ley". La crítica del sacrificio está especialmente desarrollada en los profetas que están directamente enfrentados a la realidad del paganismo: "Que me importan vuestros sacrificios, dice Yahvé. Yo estoy harto de los holocaustos de corderos y de la grasa de becerros" (15.1,11); "Es el amor lo que me place y no los sacrificios, el conocimiento de Dios más que los holocaustos" (Oseas,6,6); "Aborrezco, odio vuestras fiestas, no puedo sentir vuestras reuniones solemnes. Cuando me ofreceis holocaustos ... vuestras oblaciones no me agradan, el sacrificio de vuestras bestias sangrientas no lo miro. Alejo de mi el ruido de tus cánticos, no entiendo la música de tus arpas" (Amós, 21-23).Así, el culto del Dios único que es Yahvé entraña la negación del culto que a traves de sus propios dioses, los hombres estarián tentados de rendirse a si mismos.

Casi todos los profetas fulminan, con un vigor y una rabia extraordinaria, contra los cultos paganos. En todas las formás de religiosidad del mundo, denuncian la "idolatría". Ningún término es bastante violento para estigmatizar la "impureza" de los hábitos extranjeros, y sobre todo esa suerte de "matrimonio mixto" a nivel religioso, que es el sincretismo. Al igual que la Alianza entre Yahvé y su pueblo resulta de un simbolismo de las "bodas", la infidelidad religiosa, el compromiso entre las formas

exteriores de la creencia, están asimiladas necesariamente al "adulterio" y a la "prostitución. Honrando a otros dioses, se lee en el Exodo, los pueblos extranjeros se prostituyen (34,15).”Tu has profanado el país por tus prostituciones y fornicaciones” escribe Jeremias (3,2). Jerusalem la "ciudad fiel" se convierte en una "prostituida" en Isaías (1,21). La fórmula se reencuentra en Oseas con una metáfora sobre los "hijos de la prostitución" (2,6) y también en Ezequiel. Este vocabulario no es empleado por casualidad. Si se adopta una proposición propuesta por Rachí consistente en poner frente a frente por grupos de cinco, los diez inandamientos del Decálogo, se constata que el primero: "No tendrás otro Dios que yo" se halla frente al de: "No cometerás adulterio".

Las prescripciones rituales contenidas en el Pentatenco tienen por objeto, en su multiplicidad y su minuciosidad, el poner a los fieles de Yahvé al abrigo de las influencias "cananeas", establecer una discriminación, una separación entre ellos y los paganos. Al igual que la religión no debe estar contaminada por los cultos cercanos, ellos deben al igual evitar el contagio del exterior. El encerramiento en la ley, es el resultado de esta preocupación. Según los términos de Blondine Barret-Kriegel, el pueblo hebreo "no accede a su identidad sino por el desfiladero yugular de la ley" (El estado y los esclavos. Reflexiones pará la historia de los estados, Calman Levy 1979, pag 85). Esto perinite a la vez rontener la asimilación, es decir, impedir aquello que más tarde se llamará chukat hagoy, la imitación de los gentiles (goyim).

La Biblia manifiesta un horror particular por las mezclas. Es santo, aquello que está separado; es "impuro" lo que está mezclado (Nehemias 13,30). Está prohibido uncir juntos el ganado de especies diferentes, el mezclar las simientes en el momento de la siembra, tejer juntos la lana y el lino, permutar el vestido entre el hombre y la mujer. Muchas de las prohibiciones alimenticias parecen obedecer a la misma preocupación. Se trata de respetar lo que Yahvé ha separado; se trata sobre todo para el hombre, de no asociarse y adelantarse a los contrarios relativos, de no atribuirse los poderes de superación y unificación pertenecientes solo a Yahvé. Todos los híbridos son así condenados con extremo vigor. Los casamientos mixtos se vuelven responsables ante la Ley de lo que Leon Poliakov llama "las rigurosas disposiciones dictadas por la ley de Moisés contra las hibridaciones y los mestizajes" (De la Biblia a la etología, en crítica, Agost-Sept 1978). El matrimonio mixto, representa efectivamente un compromiso, una sinergia, y por tanto un "adulterio" o en todo caso una adulteración, es decir, una "prostitución En el Génesis, es a consecuencia de una tal prohibición -la unión de los hijos de Dios y de las hijas de los hombres (6, l-4)- que Yahvé "se arrepiente" de haber creado a la humanidad y decide ahogarla mediante el Diluvio. Esta ley sufrirá numerosas tergiversaciones, (Moisés inmigrado en tierra extraña, desposa a la hija de un sacerdote de Madian, David desciende de Ruth, una Moabita) pero no por ello dejará de ser constantemente reafirmada; los profetas se convertirán en sus defensores más encarnizados. Malaquias ve en la abominación de los matrimonios mixtos, la causa de la cólera de Yahvé (2, 10-12). Desde las reformas de Esdrás, el matrimonio mixto se convierte practicamente en un crimen, una "traición" a Yahvé, los culpables son señalados publicamente (Esdrás 10, 18-44) y sus uniones disueltas (Esdrás 9, 1-12). En la Biblia; la primera parte de los libros históricos acaban con la descripción por Nehemias de estas tristes mezclas: "Aún en estos días, he visto a judíos que han desposado a mujeres asdoditas, ammonitas o moabitas. En cuanto a sus hijos, la mitad hablaba el asdodeo o la lengua de tal o cual pueblo, pero no sabían hablar el hebreo. Yo los reprendo y los maldigo, los golpearía repetidamente y les arrancaría los cabellos y los conjuraría en nombre de Dios: Vosotros no debeis dar a vuestras hijas a sus hijos, ni tomar por mujer ninguna de sus hijas para vuestros hijos o para vosotros mismos. ¿No fue este el gran pecado de Salomón rey de Israel? (...) ¿Habremos de entender que vosotros cometeis también ese gran crimen: traicionar a nuestro Dios casandoos con mujeres extranjeras?" (13, 23-27).

La lucha contra la "idolatría" constituye así, uno de los puntos centrales del pensamiento bíblico. Desde el Pentateuco hasta Isaías y Jeremias, representa quizás el tema más frecuentemente repetido. La idolatría es la fuente misma de todo mal y de todo comporta miento moralmente malvado (H. A. Wolfson, Philo, Harvard University Press, Cambridge, 1947 vol. I, pag.16). ¿Qué es por consiguiente la idolatría? Es el hecho de rendir a cualquier otro, hombre o Dios, el culto que es debido exclusivamente a Yahvé. En otras palabras, el hecho de tomar por absoluto aquello que la Biblia declara ser solo relativo o viceversa -lo que lleva a decir que la idolatría por excelencia consiste para el hombre, en afirmarse, darse un sentido, libre para construirse a sí mismo, autónomo con relación a todo aquello ajeno a sí mismo. De

aquí por tanto vienen las incesantes maldiciones contra las vanidades humanas, los anatemás contra el orgullo humano y las llamadas a la "humanidad" que propagará el Cristianismo. El hombre debe ocupar su puesto, pero nada más que su puesto. En estas condiciones la idolatría campea por todas partes, los "ídolos" son legión. Cuando Pablo entra en Atenas para intentar sacar al pueblo de sus convicciones ancestrales, describe la ciudad como "llena de ídolos" (Hechos 17,16); en medio de esos "ídolos" hay estatuas de divinidades (17,29) pero también "filósofos epícureos y estoicos" (17,18). Lo que no impide a Pablo declarar: "Atenienses, en todos Is conceptos, vosotros sois los más religiosos de los hombres (17,22) (En ciertos ambientes judíos ultra-ortodoxos, un convidado no judío no tiene derecho, en una recepción, a abrir una botella de vino. Se explica esta costumbre -a la que no corresponde ninguna prescripción ritual- por el hecho de que en la Antiguedad, era un hábito pagano ofrecer a los dioses libaciones de vino; de forma que para eviatr toda "impureza", la absorción de vino manipulado por un pagano fue prescrito. -Jewish Chronicle 15 Agosto 1980).

Lo más destacable en la concepción bíblica de la idolatría es que está expresamente prohibida por igual a los que no creen en la existencia de Yahvé. El rechazo de la idolatría figura en efecto en buen lugar entre los siete preceptos "noachicos" considerados válidos para toda la humanidad (Talmud, Sanhedrín 56 a). A la inversa, la tradición afirma que Yahvé no podrá ser verdaderamente adorado hasta que toda huella de idolatría haya sido suprimida "aquel que rechaza la idolatría, dice el Talmud, obra como si cumpliera con toda la Torah" (Hullin Sa). Es pues la idolatría y no el ateísmo lo que se condena. En el espíritu de la Biblia vale más afirmar que Dios no existe que rendir culto a un Dios falso". Yahvé es más encarnizado contra los que excitan sus celos que contra los que niegan su existencia. Toda una teología negativa se desarrolla a partir de esta idea, según la cual la observancia del "no" prima en ciertos aspectos sobre la del "sí", teologia que gereraliza la actitud de los Noaquidas: a falta de respetar los principios positivos al menos se deben respetar los mandamientos negativos. En el límite igualmente se sostendrá que los primeros se han creado para asegurar la observancia de los segundos. De modo más significativo ciertos autores neo-marxistas han retomado la misma idea en la perspectiva de un estricto traslado de los valores bíblicos a la actualidad: "Para su salud, escribe Erich Fromm, la humanidad no tiene necesidad de rogar a Dios. Aquello de lo que tiene necesidad es de no blasfemar y de no adorar ídolos, (vosotros seréis como Dioses. Una interpretación radical del antiguo testamento y de su tradición. Complejo, Bruselas, 1975 pag. 51-52). Se encuentra una opinión análoga en Ernest Bloch y en algunos adeptos más recientes de un "judeocristianismo sin Dios". Cuando la idolatría haya desaparecido por completo la afirmación de Yahvé se volverá superflua. La meta será alcanzada. La humanidad vivirá sin Dios pero según los principios de Yahvé. Tal es hoy, evidentemente, el sentido de la lucha contra la idolatría: herir al hombre de incapacidad crítica, de impotencia ante la difusión de los valores bíblicos; neutralizar aquellos a los que no se puede convencer, crearse aliados "objetivos". La prescripción de la idolatría no es otra cosa que un mito de incapacidad.

Una de las designaciones de Sinai es horeb, palabra cuya raiz evoca la idea de destrucción (del paganismo). Para destruir la idolatría todos los medios son buenos: "Abolireis todos los lugares donde las gentes que vosotros heredeis sirvieran a sus dioses, sobre los altos montes, sobre los collados y debajo de todo árbol espeso. Y derribareis los altares y quebrareís sus imagenes y con fuego consumireis sus bosques, destruireis las esculturas de sus dioses y extirpareis sus nombres de aquel lugar" (Deut.12, 2-3). En la época antigua la lucha contra la idolatría autoriza el asesinato: "si tu hermano, hijo de tu padre y de tu madre, tu hijo, tu hija, la esposa que descansa sobre tu seno o el amigo buscan en secreto seducirte diciendo: Vayamos y adoremos a otros dioses que tú ni tus padres han conocido (...) sí, deberás matarlo, tu mano será la primera contra él para darle muerte y la mano de todo el pueblo continuará la ejecución" (Deut.13,7-10). Si es toda una ciudad la que permanece fiel a sus dioses entonces la masacre colectiva se vuelve un piadoso deber: Irremisiblemente herirás a filo de espada a los moradores de aquella ciudad, destruyendola con todo lo que en ella hubiere y también sus bestias a filo de espada. Y juntarás todo el despojo de ella en medio de su plaza y consumirás con fuego la ciudad y todo su despojo, todo ello a Jehová tu Dios y será un montón para siempre: nunca más se edificará (Deut.13, 15-17). Yahvé ordena así el exterminio de los hititas, amoritas, cananeos, Perizzitas, Hivitas y Jebuseos (Deut. 20,17). El cristianismo como ya sabemos, continuará este programa contra un paganismo europeo perpetuamente renaciente -ya que los pueblos cristianizados pueden ceder siempre a "las tentaciones paganas" que llevan

en sí mismos, como lo describe con involuntario humor Jean-Marie Lustiger (Le Nouvel observateur, 20 Octubre 1980)-.

¿Porqué este furor?, ¿A causa de los celos de Yahvé?. Sin duda. Pero esta envidia no es más que una señal. Único como ya hemos dicho, Yahvé no lo es solamente porque esté solo. Lo es también porque es radicalmente otro. Un pagano que solo rindiera culto a un único ídolo no sería para el menos idolatra. Lo que Yahvé no perdona a los ídolos, es el ser intermediarios entre el hombre y el mundo, el abolir la distancia entre el hombre y el ser del mundo, o al menos, proclamar que esa distancia no es infranqueable. El vínculo que quiere quebrar Yahvé es el que une al hombre a Dios en el seno de un ser del que tanto uno como el otro son seres -vínculo por el cual el hombre puede elevarse sobre sí mismo con entera libertad-.

Ciertamente la condenación de la idolatría puede parecer justificada en una época en la que el hombre es llevado a considerar, como absolutas, entidades que no valen la pena. Pero esto no es así hasta que estas entidades tomadas como absolutas son entidades condenables. Es entonces y no antes cuando no valen la pena. Nosotros somos los primeros en condenar la idolatría por la cual el hombre se disminuye a sí mismo, se destruye y se deforma. Pero por el contrario exaltamos la "idolatría" -es decir, la fe verdadera- por la cual se engrandece, por la cual se alza sobre sí mismo instituyendose plenamente como la medida de todas las cosas "adorando al ídolo, el hombre se adora a sí mismo" (Vosotros sereís como dioses. o.c. pag.44). La fórmula es justa pero no desprovista de equívoco. Digamos simplemente, que honrando a sus dioses el hombre honra su capacidad para vivir en simbiosis con ellos por medio de una libre voluntad tendiente hacia el poder, de igualarse a los modelos que él se ha buscado.

Yo creo, dice Gilbert Durand, que el mundo humano es politeísta cuando tolera al otro, cuando no se reduce a un solo libro. Si olvida esto, el saber está bloqueado. El politeísmo induce siempre a la comparación (Le Monde 15 Junio 1980). Que hay en el interior del paganistro un principio constitutivo de tolerancia, es reconocido generalmente. Un sistema que admite un número ilimitado de dioses admite a la vez, no solo la pluralidad de los cultos que le son rendidos ,sino también y sobre todo, la pluralidad de los hábitos, de los sistemás políticos y sociales, de las concepciones del mundo, de las cuales los dioses son otras tantas expresiones sublimadas. Para los antiguos, la mejor prueba de que los dioses existen o pueden existir, es la de que los pueblos que los honran existen también. En Atenas existía igualmente un altar al Dios desconocido. "Esta libertad de pensamiento debida a la ausencia de todo dogma religioso" (Louis Rougier, El genio de Occidente, Laffont-Bourguine, 1969, pag.60) era naturalmente transpuesta al plano politico: el imperio romano respeta durante siglos las costumbres, e instituciones de cada pueblo conquistado, multiplica las ciudades provinciales y organiza las libertades; supo federar a los pueblos sin esclavizarlos. La tolerancia pagana -que más tarde debía en ciertos casos hacer el juego a la propaganda cristiana se expresa en las palabras de Symaco: A cada cual sus costumbres, a cada cual sus ritos. El espíritu divino ha dado a las ciudades algunos guardianes. Al igual que al nacer cada mortal recibe un alma, del mismo modo cada pueblo recibe sus genios protectores.

El paganismo es tolerante por naturaleza no solo porque es (eventualmente) politeísta -ya que el politeísmo es una forma sublimada de pluralismo -, sino igualmente porque no es dualista, porque a la discontinuidad fundamental de Dios y del mundo opone la continuidad dialéctica de todo lo que -hombres, dioses y naturaleza- constituye y encarna el único ser que es el mundo, porque postula que un Dios que no sea de este mundo no podría precisamente ser un Dios. Pues es lo uno o es lo otro: es decir Dios, elemento único y distinto del mundo, o el mundo único contenedor tanto de los hombres como de los dioses. A la afirmación anti-divina por excelencia: "Mi reino no es de este mundo" (Juan 18,36) se opone la afirmación divina por excelencia: La permanencia de los hombres es la permanencia de los dioses" (Heraclito). De igual forma, en la perspectiva de un monoteísmo no dualista, la afirmación de la unicidad de Dios no se opone a la de la unicidad del mundo; al contrario, la sacraliza. Un tal dios es pues tolerante, pues está hecho de todas las diversidades.

Él representa, podríamos decir, la diversidad única de un ser que no ha excluido ninguna alteración, ninguna diferencia, porque las exalta y las concilia todas.

J. B. S. Haldane clasifica el fanatismo y la intolerancia totalitaria entre las invenciones hechas entre el 3000 y el 1400 antes de nuestra era, atribuyendo la paternidad al monoteísmo Judeocristiano. La intolerancia y el fanatismo característico de los profetas y de los misioneros de las tres religiones monoteístas, escribe Mircea Eliade, tienen su modelo y justificación en el ejemplo de Yahvé. (Historia de las creencias y las ideas religiosas. vol I, pag. 194). El dios único de la Biblia es el único depositario, el único autor de una verdad igualmente única. El representa el bien absoluto. ¿Como podría no estar en oposición total con el mal?. Si hay una verdad única universal, si la verdad es completamente independiente de las configuraciones que en el mundo tienen lugar, si el mal no es más id quod malus est, es que los pueblos declaran ser malvados, pero que tiene su fuente en el uso deficiente que el ser creado ha hecho de su "libertad", pues no se podría estar a la vez en la verdad y en el error, no se podría sobre todo obrar más allá del bien y del mal. Con la idea de una verdad única aparece el principio de identidad absoluta y su corolario: el tercer excluido. En lo sucesivo, será en el error o en la verdad en el mal o en el bien. No podrá haber verdades relativas, ni muchas verdades contradictorias. Será "o bien... o bien ...". La lucha contra el error pasa así a ser no solo un derecho sino también un deber -sea este deber ejercido o no-.

Que el absolutismo más que el relativismo y el pluralismo conduce a la intolerancia, que entraña en mayor medida que el paganismo la desaparición de la sophrosuna, es, según parece, evidente. Lo que caracteriza a la ley en la Biblia es su teocentrismo cruel y su totalitarismo absoluto en lo referente a Dios (o.c. pag. 123). Pero el absolutismo no es la única causa. Lo que une intrínsecamente el monoteísmo judeocristiano, a la intolerancia acabamos de verlo, no es solo el hecho de que Yahvé sea un dios único, es también el hecho de que ese Dios único sea concebido como radicalmente distinto del mundo en su naturaleza. Fundamentalmente, los dioses del paganismo son no-otros. El dios del monoteísmo judeocristiano es por el contrario la alteridad por excelencia, es el Todo-otro. El paganismo preserva todas las libertades, tolera todos los reconocimientos, legitima todas las interpretaciones en la medida en que los dioses no representan la negación ni el sofocamiento de los unos por los otros, el monoteísmo judeocristiano, en su aspecto sofocador, enfermizo, no puede más que rechazar todo aquello que no vaya destinado a él. En tanto que él es uno, no solamente solitario sino también incomparable, Yahvé no puede mos que afirmar la falsedad de los modos de vida y de las concepciones del mundo que expresan esta veneración. A los ojos de Yahvé las diferencias entre los hombres y entre los pueblos son transitorias, secundarias y por tanto superficiales: "Todas las naciones del mundo son como la nada ante Yahvé, el las tiene por nada y vacío". (Isaías 40,l7). Yahvé es el dios que rechaza lo Otro, el dios que en un primer tiempo se pone a sí mismo como superior a los otros dioses, después en un segundo tiempo declara tenerlos por inexistentes. Serán representados como un dios, pero no serán más que ¡dolos, apariencias de dios, Dios sin valor de dios. Transplantado sobre el plano secular, este razonamiento parece legitimar todas las formás de alterofobia, todas las forms de racismo, todas las exclusiones. De la noción de Dios sin valor de dios se pasará a la de hombre sin valor de hombre, de vida sin valor de vida. El hombre obrará con los otros hombres del mismo modo que Yahvé obra con los otros dioses. En el monoteísmo de la Biblia el infierno en sentido propio son los otros.

Vemos pues que existe una relación privilegiada entre intolerancia totalitaria, el rechazo del Otro, la afirmación de un Dios único y una verdad única, y la antropología del Mismo inducida por el monoteísmo judeocristiano. Y el proceso funciona en ambos sentidos. Al igual que el rechazo del Otro conduce lógicamente a considerar su supresión, del mismo modo este rechazo deshace igualmente la identidad de aquel que la expresa. Nosotros no podemos ser plenamente conscientes de nuestra propia identidad más que por confrontación con una variante general: nosotros, tenemos necesidad de lo Otro para saber en que nos diferenciamos de el. El rechazo o la devaluación del Otro es pues, al mismo tiempo el rechazo de¡ movimiento dialéctico que permite construirse a si mismo y transformarse por confrontación positiva con el Otro. "A partir de un grado de ignorancia del prójimo, -anota Jules Monerot-, ni dios es el único. Y es quizás porque todas las formás de universalismo religiosas y profanas, al mismo tiempo que entrañan la negación de la identidad de otros, entrañan igualmente la ignorancia o la inconsciencia hipertr6fica de su identidad propia en aquellos que las reclaman o las enuncian. Mientras que la conciencia de si es inmediatamente transparente a si misma, lo Otro, es ante todo percibido como un "objeto" que la conciencia interpreta e instrumen taliza a partir de los antecedentes de una información siempre subjetiva .La tentación es entonces grande en un tal sistema, al interpretar lo

otro-en-este-mundo como una simple proyección de si mismo, lo que puede luego conducir a querer suprimir todo lo que es diferencia en el, no conformidad con esta proyección. Tal es el caso precisamente de la xenofobia de tipo racistaque lleva en sí una interpretación de carácter reductor, 'Imonóteista", consistente en instituir explicitamente o no una jerarquia unitaria, unidimensional, unida a criterios pretendidamente objetivos, que no son de hecho sino la simple proyección de ciertos valores particulares. Pero tal es el caso también, más aún tal vez, del racismo de denegación de la identidad o racismo de asimilación (por oposición al racismo de exclusión) que consiste en reconducir al otro a uno mismo, a proclamar que no existen hombres y pueblos "como los otros" y luego a legitimar implicitamente la destrucción de las bases especificas de vida de una población, la desintegración y la aculturación de sus instituciones. de sus creencias, de sus valores sociales, culturales y morales particulares, el desposeimiento de su identidad, de su herencia, de su personalidad, de su destino y su alma (Es conocido el uso que se hace en la época actual sobre todo en los USA, de la maldición que Noé lanza contra Canaan heredero de Cam, representante de la raza negra: "Y dijo: maldito seas Canaan; siervo de siervos serás a sus hermanos. Dijo más: bendito Jehova el dios de Sem y seale Canaan su esclavo. Engrandezca dios a Jafet y habite en las tiendas de Set y seale Canaan su siervo". (Génesis, 9,25-27). Afirmando la primacía del todopoderoso el monoteísmo bíblico crea las condiciones seculares de la devaluación del Otro pero al mismo tiempo crea también, dialecticamente, las condiciones de un rechazo del Mismo. En efecto, si el otro es devaluado entonces los Otros tienden a volver a sí mismos. La humanidad no está compuesta por Otros relativos y Mismos relativos sino de apariencias de Otros, de Otros con vocación de Mismos, frente al Único absoluto de Todo Otro.

Nietzsche es sin duda uno de los que mejor han percibido la naturaleza de esta ruptura. Evocando al paganismo escribe en un aforismo de la Gaya ciencia titulado "de la más grande utilidad del politeismo": "No hay más que una norma: El hombre y cada pueblo se creen en posesión de la fórmula única y última. Pero más alla de sí, en el exterior, en un lejano más alla se podía ver un enjambre de modelos: ¡Tal Dios era la negación y el blasfemador de otro!.La invención de los dioses, de los heroes, de los superhombres de todas clases así como la de hombres diferentemente conformados y menos que humanos, de enanos, hadas, centauros, sátiros, demonios y diablos fue una preparación inestimable para justificar el egoismo y la glorificación del individuo. La librtad que se otorga a un dios respecto de los demás dioses acabó el hombre por concedersela a sí mismo respecto a las leyes, a sus costumbres y a su prójimo. Por el contrario, el monoteísmo, rigida consecuencia de la doctrina del hombre normal -que trae consigo la fe en un dios normal junto al que no puede haber otros dioses más que falsos y mentidos- ha sido quizás hasta el presente el mayor peligro de la humanidad que quedo amenazada desde entonces de esa paralización prematura a que ha llegado hace mucho tiempo... (F. Nietzsche, La Gaya Ciencia, de la utilidad mayor del politeismo. 143. pag.122. J.J. de Olañeta Editor).

Yahvé no es solo un dios "celoso". Conoce tambien el odio: "Amo a Jacob pero odio a Esaú" (Malaq.1,3). Este odio lo recomienda a aquellos que lo invocan "Yahvé ¿No tengo en odio a los que te aborrecen y me conmuevo contra tus enemigos?. Aborrezcolos con perfecto odio. Tengolos por enemigos. (Salmos 139,21-22). "En tu bondad, oh Yahvé, aniquilas a los impios" (Idem 19). Jeremias escribe: dales el pago oh Yahvé según la obra de sus manos. Dales ansia de corazón, tu maldición a ellos. Persiguelos en tu furor y quebrantalos debajo de los cielos, oh Jehová" (Lamentos 3, 64-66). El libro de Jeremias no es más que una larga serie de maldiciones y anatemás contra pueblos y naciones, en la que la enumeración de los futuros castigos llena al narrador de una sombría deleitación: "Averguencense los que me persiguen y no me averguence yo; Asombrense ellos y yo no me asombre: trae sobre ellos día malo y quebrántalos con doble quebrantamiento. (Jerem.17,18)". Entrega sus hijos al hambre y libralos por medio de la espada y queden sus mujeres sin hijos y viudas; y sus maridos sean muertos y sus jóvenes heridos a cuchillo en la guerra (18,21). Etc.

La lucha contra la idolatría, es legítima como ya hemos visto ya que está asimilada al mal: "tú haras desaparecer el mal de tu lado" (Deut.17,7). Yahvé promete pues a los hebreos apoyarles en las guerras que emprenderán: "Cuando Yahvé tu dios haya hecho tabla rasa de las naciones para poseerlas, heredarlas y habitarlas"... (Deut.12,29). "Empero, de las ciudades de estos pueblos que Yahvé tu dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida" (Deut.20, 16). Yahvé mismo ha dado el ejemplo de genocidio desencadenando el Diluvio contra una humanidad que no le había satisfecho. En el tiempo en

que reside con el rey filisteo Akish, David practica igualmente el genocidio (1 Sam. 27,9). Moises organiza el exterminio del pueblo Medianita (Num.31,7). Josué masacra a los habitantes de Assor y a los Anaquim: "Assor fue tomada y Josué hirió a cuchillo a su rey, hirieron a cuchillo todo cuanto en ella había vivo, destruyendo y no dejando cosa con vida; y a Assor prendieron fuego" (Josué 11,10/11).

El rey mesianico cantado por Salomón hará paralelamente reinar el terror: "Que él purifique Jerusalem de los gentiles que la invaden miserablemente, que por sabiduría y justicia extermine del país a los pecadores (...) que destruya a las naciones impias por la palabra de su boca". El odio contra los paganos estalla en los libros de Ester y de Judíth etc "Ninguna religión antigua, a excepción de la del pueblo hebreo, ha conocido esta intolerancia" señala Emile Gillabert (Moises y el fenomeno judeocristiano, Metanoia, Montelimar 1976, pag 59). Es lo que afirmaba ya Renán: "La intolerancia de los pueblos semíticos es la consecuencia necesaria de su monoteismo. Los pueblos indoeuropeos, antes de su conversión a las ideas semíticas, no habían tomado jamás su religión como la verdad absoluta sino como una especie de herencia de familia o de casta, eran extraños a la intolerancia y al proselitismo: he aquí por que no se encuentra más que en estos pueblos la libertad de pensamiento, el espíritu de examen y de búsqueda espiritual (Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas 1855). Ciertamente, no se trata de ensombrecer la situación, ni de oponer una verdad patituerta a otra verdad patituerta. Ha habido en todos los tiempos, en todos los lugares masacres y exterminios. Pero es en vano que busquemos en los textos sagrados o profanos del paganismo el equivalente de lo que se encuentra tan ininterrumpidamente, en la Biblia: La idea de que tales masacres puedan estar moralmente justificadas, la idea de que puedan ser expresamente autorizadas y queridas por un dios "en virtud del anatema", -como lo había ordenado Moises, servidor de Yahvé" (Josué 11,12)- de forma que, en algunos autores, la buena conciencia continua reinando, no ha despecho de esas masacres, sino más bien a causa de ellas.

A partir del comienzo de nuestra era, es esencialmente el cristianismo el que asumirá con renovada energia esta tradición de intolerancia. Las palabras de Jesús transcritas por Lucas: "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y madre y mujer, e hijos y hermanos y aún tambien su vida, no puede ser mi discipulo" (Luc.14,26) ha hecho correr mucha tinta. Algunos ven en la palabra "odiar" un hebraismo: Sería conveniente entender solo que Jesús quiere ser preferido absolutamente a todo lo demas. Otros ven en esta frase la huella de una contaminación gnóstica unida al renunciamiento, al despojo de los bienes y al rechazo de la procreación: la obligación de "odiar" a los familiares sería correlativa a la de no tener niños. Estas interpretaciones son evidentemente puras especulaciones. Lo que es seguro, es que la intolerancia cristiana se manifiesta tempranamente. Se ejercerá en el curso de la historia, tanto contra los infieles como contra los paganos, los judíos y los herejes. Primero será el asesinato de la cultura antigua, la muerte de Juliano y de Hipatias, la prohibición de los cultos paganos, la destrucción de los templos y de las estatuas, la supresión de los Juegos Olímpicos, el incendio del Serapeum de Alejandría por instigación del obispo de la ciudad, Teófilo en el año 389 (que culmina con el pillaje de la inmensa biblioteca de 700.000 volumenes reunidos por los Ptolomeos (Para introducirse en el tema recomendamos la lectura de Louis Rougier El conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua. Copernic 1977 pag.7-35, así como Bouché-Leclerq, La intolerancia religiosa y la política, Flammarión, 191l; Henry F. Secretan, La propaganda cristiana y las persecuciones, Payot 1915; y Charles Guignebert, El cristianismo antiguo, Flammarión 1921). A esto seguirá despues las conversiones forzadas -compelle intrare-, la extinción de la ciencia positiva, la persecución, las hogueras. Amiano Marcelino decia entonces: "Las bestias salvajes no son tan enemigas de los hombres como los cristianos lo son entre ellos". Y Sulpicio Severo: "Ahora, todo está agitado por las discordias de los obispos. Por todos lados el odio y la envidia, la ambición, la avaricia, la arrogancia, el libertinaje, el temor: la corrupción general".

La teocracia nace paralelamente de la reducción del orden político romano a las prescripciones morales que rigen la "ciudad de Dios". Ella es tambien un retorno a lo único. Renán había notado que, en el monoteísmo de la Biblia, "el gobierno del Universo" pasaba a ser "una monarquía absoluta". Georges Nataf (Enciclopedia de la mística judía, Berg International,1978) define el "ideal teocrático", con esta formula: la anarquía más Dios. Un ideal semejante fundado sobre la ilusión de un "Orden Natural" retoma no sin transformarla considerablemente la oposición entre una ley inmutable (Torah) y las leyes que se dan los hombres (lex-nomos) "Se puede poner como hipótesis, escribe Jean Louis Tristani, que el

binomio Torah/nomos suministra la oposición que permitirá, en un primer tiempo ordenar las diferentes culturas sobre un eje que va de la servidumbre a la libertad. La religión mosaica constituiría en cualquier caso el grado cero de la libertad, mientras que el nomos griego hace surgir las condiciones de formación de un tal sistema (o.c. pag.152-153).

Toda forma de exclusión llevará en lo sucesivo la señal del odio teológico. El pagano podrá "errar" pero no persistir en el error: perseverare diabolicum; querer perseverar en su ser será pues "diabólico". La fidelidad a la fe ancestral será condenada; mientras que el acto de renegar llamado "conversión", será ejemplarizado

Cuando esta no sea efecto de la convicción o del interes, la conversión podrá ser forzada: los Sajones, los Stedinger, los Cátaros son un buen ejemplo. Legítimando, la masacre "ad majorem dei gloriam" el cristianismo continuará entreteniendose con aquellos que le crean el fenómeno de la "buena conciencia". En el transcurso de los siglos, la voluntad de supresión del contrario no cesará de hacer aparición en los circulos cada vez más amplios de la revelación -contraria a la Revelación- de la existencia de Otro, seguro de su propia complitud. Hay así, "en los comienzos de la colonización, anota Jean Baudrillard, un momento de estupor y de deslumbramiento ante esta misma posibilidad de escapar a la ley universal del Evangelio. Se impone entonces un dilema: o se admitía que esta ley no era universal, o se exterminaba a los indios para ocultar sus pruebas. En general, se opta por convertirlos a la nueva fe lo que equivale a exterminarlos lentamente" (El fín de la modernidad o la era de la simulación, Enciclopedia universalis Suplemento/Organo 1980 pag.11-12).

El pueblo judío fue el primero en sufrir el monoteísmo ajeno. El antisemitismo cristiano, que encuentra sus primeras "justificaciones" en el cuarto evangelio, tal vez bajo influencia del gnosticismo, y al cual han sido consagrados numerosos estudios (Sobre todo cabe destacar Jules Isaac, Génesis del antisemitismo, Calman-Levy,1956; Charles Y. Glok y Rodney Stark, Christian Beliefs and Anti-Semitism, Harper & Row, New York, 1969; F. Lovski ed. El antisemitismo cristiano, Cerf, 1970; y Rosemary Ruether, Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, Seabury Presa, New York,1974) no ha cesado de desarrollarse en el transcurso del tiempo. Esta claro que la tendencia actual de las iglesias cristianas a reintegrarse en sus origenes y a reapropiarse las "raices hebraicas que lo sustentan" (Chouraqui) -tendencia que no prueba más que una cosa: que la "conversión" ha funcionado más bien en sentido inverso al que se buscaba- no cambia nada esta realidad de un pasado que ha sido durante mucho tiempo re-presentado.

La razón que nos parece la mejor para explicar la causa del antisemitismo cristiano es la de la proximidad de la fe judía respecto a la de los cristianos. Como escribe Jacques Sile: "No se han perseguido jamás más que a los cercanos" (Los mitos cristianos, del renacimiento a las luces, Albín Michel, 1979, pag.35). Solo una pequeña fosa separa a los judíos y a los cristianos, pero como dice Nietzsche: "la más pequeña fosa es tambien la más infranqueable" (Así hablaba Zaratustra, 3,2). Precisamente en los primeros siglos de nuestra era, el antisemitismo nace de la pretensión cristiana de perfeccionar el Judaísmo, de cumplirlo, de darle su "verdadero" sentido. Para los cristianos, "la salvación viene de los Judíos"(Juan, 4,22) pero es el cristianismo quien se declara "verus Israel" (de aquí la expresión "perfidi" empleada hasta fecha reciente por la Iglesia en las plegarias del viernes Santo a propósito de los Judíos, expresión que no tiene el sentido moderno de pérfido, sino el de "sin fe"). Es en San Pablo en quien esta pretensión se expresa por de pronto con más fuerza. Al mismo tiempo que substituye la Gracia por la Ley, Pablo distingue entre el "Israel de Dios" y el Israel según la carne (1 Cor.10,18), lo que le impulsa a oponerse a la circuncisión: "Porque no es judío el que lo es en manifiesto; ni la circuncisión es la que es en manifiesto en la carne: Más es judío el que lo es en lo interior; y la circuncisión es la del corazón, en espíritu no en letra; la alabanza del cual no es de los hombres, sino de Dios". (Rom. 2.28-29). Conclusión: "Somos nosotros los que estamos circuncidados" (Filip.3,3). Este razonamiento posee desde el punto de vista cristiano, una cierta coherencia. Si el último de los rabinos de Israel, el rabino Ieschoua de Nazareth, como dice Claude Tresmontant, es decir Jesús, es realmente el Mesías, entonces la vocación de Israel de convertirse en la "luz de las naciones" se ha cumplido plenamente, y el universalismo implica que esta vocación sea puesta en marcha completamente. Al igual que la luz llega a su fin con el Cristo (en el doble sentido del término)

pierde su utilidad, al igual la distinción entre Israel y las otras naciones se vuelve inutil, caduca: Ya no hay "más judío ni griego" (Gal.3.28). Y es el cristianismo universal el que pasa a ser el verus Israel.

Este proceso surgido de la reforma pauliana, ha tenido una doble consecuencia. Por una parte ha conducido a la persecución de los judíos, representados como los peores enemigos del cristianismo por razón misma de su proximidad "genealógica" y de su rechazo a convertirse, es decir, a reconocer la cristiandad para el "verdadero Israel". Por otra parte, como ha señalado Samuel Trigano, "poniendose como nuevo Israel, Occidente ha reconocido a la Judeidad una jurisdicción de hecho, sino de derecho sobre sí misma" (La nueva cuestión Judía. El futuro de una esperanza, Gallimard,1979 pag.63). Lo que viene a decir que el Occidente se ha vuelto "israelita" en la medida en que se prohibía serlo a los judíos. Resulta que la noción misma de Judeocristianismo es una doble carcel aprisionando al "Occidente cristiano" que por su propia voluntad se somete a una jurisdicción que no es la suya y se situa así en posición para asumirla, denegandola a sus legítimos detentadores, los Judíos que se ven indebidamente unidos al pretendido lugar de su "realización" por otra religión que no es la suya propia. En efecto, escribe aún Trigano, "si el judeo cristianismo ha fundado el Occidente, entonces el lugar mismo de Israel es Occidente". (pag.64). Más tarde, el requisito de "occidentalización se convierte en un requisito de asimilación y de normalización, de denegación de la identidad. "La crisis de la normalidad Judía es la crisis de la occidentalización de la comunidad Judía (...).Salir de Occidente, para los judíos, es volver la espalda a su "normalidad" abrirse a su alteridad" (S.Trigano. idem. pag. 57-71). Y es, a fin de cuentas la razón por la cual las comunidades judías no pueden aún hoy participar en la crítica del "modelo occidental" más que adoptando respecto de su historia específica una actitud medio-amnésica medio-crítica (Se nota no obstante, una tendencia cada vez más extendida entre los comentaristas bíblicos, a rechazar la sistemática orientación de sus miradas en el sentido de la convergencia de los famosos "valores permanentes" del judaísmo con una moral universal de humanismo occidental, a ejemplo de algunos directores de conciencia anticuados de un Israel diluido en el siglo XIX" (A. Mandel, en torno a un fraticidio, El Arca, Agosto 1980).

El antisemitismo cristiano puede entonces ser descrito justamente como una neurosis. Tal como lo describe Jean Blot, es una "alienación constitutiva" que Occidente debe no poder "jamás alcanzar, jamás encontrar" (El Arca. Dic.1979), y es de la que procede la neurosis antisemita: "El antisemitismo permite al antisemita proyectar sobre el judío su neurosis. Le dirá extranjero porque él se siente tal, ladrón, poderoso, advenedizo, porque él lo es; le dira judío en una palabra, porque él es ese judío en lo más profundo de su alma, definitivamente errante, constitutivamente alienado, extraño a su propia religión, a su dios que la encarna" (idem). Cambiando su mito fundador por el del monoteísmo bíblico, Occidente ha hecho del hebraismo su otro yo. Desde entonces, no puede más que volverse contra el pueblo judío, acusado no solo de no haber seguido - "convirtiéndose" - la evolución lógica llevada del Sinai a la Cristiandad, sino tambien de haber intentado, por un pretendido "deicidio", impedir esta evolución. La conversión de Occidente va pareja con la acusación de la no conversión del pueblo judío. Volviendo a una proposición que hemos avanzado ya un poco más arriba, diremos que el Occidente se ha vuelto antisemita en la medida misma en que se ha querido "semitizar". Dejará de ser antisemita saliendo de esta neurosis, volviendo a su mito fundador, cesando de querer ser lo que no es, de forma que permita al otro continuar siendo lo que es.

Muchos, aún hoy, piensan que si los judíos renunciasen a su identidad específica, el "problema judío" desaparecería de golpe. Proposición ingenua en el mejor de los casos, que en el peor disimula una forma consciente o inconsciente de antisemitismo. Proposición sobre todo, que toma el relevo directamente de ese racismo de asimilación o de denegación de la identidad que ya hemos evocado en páginas anteriores, y que no es más que el reverso del racismo de exclusión o de persecución. En Occidente, dice Samuel Trigano, los judíos cuando no eran perseguidos, no han sido apenas "reconocidos como judíos sino con la condición de no ser distintos" (o.c.). En otras palabras, para ser aceptado, era preciso ente todo que no se aceptasen más a sí mismos; que renunciasen a ser "otros" de modo que pudiesen ser reducidos a sí mismos. En la segunda forma de racismo, los judíos son reconocidos pero negados; en la primera son aceptados, pero no reconocidos. La Iglesia ha puesto a los judíos en la obligación de escoger entre la exclusión (o la muerte física) o el renegamiento (la muerte histórica y espiritual) convirtiendose, se convierten en "cristianos como los otros". La revolución ha emancipado a los judíos individualmente

pero los ha condenado a desaparecer como "nación" . Era preciso que se convirtieran en "ciudadanos como los otros". El marxismo mismo no ha pretendido asegurar la "liberación" del pueblo judío sino a condición de imponerle un corte clasista, de donde ha resultado necesariamente su aplastamiento. Al igual que el fin del antisemitismo pasa por la renunciación de Occidente a pretender el verus Israel, el fín -positivo- de la cuestión judía pasa por el reconocimiento de la identidad del pueblo judío y de su derecho a vivir su diferencia sin dejarlo reducido a la alteridad radical.

Cuando se examinan los grandes totalitarismos modernos, no es dificil de reencontrar, bajo una forma secular, las mismás causas radicales de intolerania cuyas raices religiosas hemos examinado ya, y sobre todo la estructura de reducción de toda diversidad, de todo Otro relativo a un absoluto único identificado tanto con la clase como con la raza, con el estado, el jefe o el partido. Los totalitarismos modernos no han hecho más que laicizar, transformar en teodicea profana, el sistema de la verdad única, del modelo único al cual toda diversidad debe estar unida -al mismo tiempo que por otra parte su organización se calcaba de la de la Iglesia, explotando igualmente la temática "masista" propia del democratismo contemporaneo. Esta laicización del sistema lo ha vuelto tanto más temible -independientemente del hecho de que la intolerancia religiosa ha provocado frecuentemente en respuesta, una intolerancia revolucionaria igualmente destructiva, una enantiodromia, para retomar el término utilizado por Jung-. "El totalitarismo, escribe Gilbert Durand, se ha encontrado tanto más reforzado cuanto que los poderes de la teología monoteísta -que dejan todavía intacto el juego de la trascendencia- han sido transferidos a una institución humana, al Gran Inquisidor (El libro de Lucien Sfez, El infierno y el paraíso -PUF 1978- es una requisitoria a menudo excesiva e ingenua contra la "teología política, es decir, el acorazamiento de la política por un maniqueismo teológico y que estudia el modo como la oposición metafísica de los absolutos del bien y del mal puede ser laicizada).

Ocurre lo mismo con numerosos pensamientos utópicos que, han desembocado a menudo en el totalitarismo. Leszek Kolakowski ha mostrado que el pensamiento utópico comporta tres rasgos fundamentales: "La creencia de que el futuro, de alguna manera misteriosa sería nuestro y que estaríamos en condiciones de entenderlo (y no solo de proveerlo de manera incierta). Despues la idea de que dispondríamos de un metodo de pensamiento y de acción seguro, susceptible de conducirnos hacia una sociedad libre de defectos, de conflictos y de insatisfacciones. Por último, la creencia según la cual nosotros seríamos lo que el hombre es realmente en verdad, por oposición a lo que empiricamente él "cree ser" (El espíritu revolucionario seguido de utopía y antiutopía, Complejo, Bruselas 1978) (Kolakowski responde en este libro a aquellos que en la locura de Martin Buber, creen poder unirse a un "socialismo de la voluntad" en el cual serían exceptuadas las tareas del "socialismo de la necesidad". Sobre las relaciones entre utopía y religión, ver Henry Desroches, los dioses soñados. Teismo y Ateísmo en la utopía, Desclée,1972, Thomás Molnar, La utopía eterna herejía, Bauchesne, 1973; Jean Lyon, Las utopías y la monarquía, Centurión 1973, y Gabriel Vahanian, Dios y la utopía, Cerf, 1977). No es dificil reencontrar en estas tres componentes de la utopía simples tansposiciones de la concepción monolineal e irreversible del tiempo, del reduccionismo explicativo, propio a la teoría de lo Unico, y de una antropología categórica fundada sobre lo abstracto universal.

Imaginarse que el totalitarismo encuentra su carácter específico en el único recurso a los medios de violencia particularmente aplastantes, nos parece bastante grave. La experiencia histórica ha mostrado -y tiende cada vez más a mostrarlo- que puede existir un totalitarismo "propio" llevado con "dulzura" con los mismos resultados que los totalitarismos clásicos: los "felices robots" de 1984 o del "mejor de los mundos" no gozan en su ser de una condición preferible a la de los prisioneros o los esclavos de los campos de concentración. El totalitarismo no proviene en su esencia, de San Justo o de Stalin, o de Hegel o de Fichte. El totalitarismo aparece o tiende a aparecer cuando a una "totalidad flexible, plural, politeista, contradictoria, que posee una interdependencia orgánica" (Michel Maffesoli) se substituye o tiende a substituirse por un sistema "monoteísta", rígido, fundado sobre la unidad explicativa y la uniteralidad reductora y mortífera. El totalitarismo nace de un deseo de realizar la unidad social o humana uniendo a la diversidad de los individuos y de los pueblos, un modelo único. En este sentido, es legítimo oponer con Michel Maffesoli -pero tambien con Gilbert Durand, Max Weber, James Hillman, David Miller y otros- un social politeísmo que se refiera a los dioses múltiples y complementarios, "a una política monoteísta fundada sobre el fantasma de la unidad" (La conquista del presente. Por una

sociologia de la vida cotidiana, PUF. 1979 pag. 29). Es cuando el politeísmo de los valores "no puede funcionar cuando nos lanzamos al totalitarismo" (Michel Maffesoli, La violencia totalitaria, PUF 1979 pag. 252).

El pensamiento pagano, fundamentalmente ligado al enraizamiento y a la familia, como centro privilegiado de cristalización de la identidad, no puede menos que rechazar todas las formás religiosas y filosóficas de universalismo. En las que por el contrario encuentra su fundamento el monoteísmo Judeocristiano. "La idea del hombres es bíblica" afirma Blondine Barret-Kríegel (o.c. pag.55). La Biblia es, efectivamente, la primera en poner en escena en el comienzo de los tiempos, un hombre (o una humanidad) única, creada por un dios tambíen único. El nuiversalismo encuentra su primer fundamento en el relato del Génesis, que hace del mito adámico un arquetipo de la unidad de la especie humana, arquetipo que posee un valor tanto moral como "histórico": aunque la teología cristiana contemporanea (Grelott, K. Ranner) haya estado tentada de reconciliar la doctrina del pecado original y de la culpa de todos los hombres con un poligenismo moderado, está claro que este relato sugiere o tiende a justificar un monogenismo estricto (Hasta una fecha relativamente reciente la Iglesia, ateniendose al "fundamentalismo" se negaba a interpretar la historia de Adan en un sentido alegórico o simbólico -cf. Abbé Male, las profecias mesiánicas del A. Testamento, Anales de Filosofía cristiana 1857 pag.292-308- Una tal interpretación arruina por otra parte el propósito de S. Pablo cuando compara Adan a Jesucristo: "Al igual que por un solo hombre el pecado entró en el mundo, del mismo modo será salvado, por la gracia de un solo hombre, Jesucristo " -Rom.5,12-15-. El Talmúd más realista escribe: "Dios crea a Adan solo, para hacernos ver que el que salva a un solo ser humano salva al mundo entero" -Sanhedrín 4,5-). La Alianza que Dios concluye con Noé redobla despues el síntoma. Se está pues en presencia de una parte tomada de la unidad, que según la etnología bíblica, hace de todo los pueblos del Universo los descendientes de Noé y del universo, el campo de acción de esta gran familia. Sabemos por otra parte cuan mal hará el pensamiento moderno en emanciparse de la fábula del ex oriente lux, y de la convicción de que la historia de la más antigua humanidad se escribe exclusivamente en hebreo. (Jacques Solé, El mito de la unidad, en los mitos cristianos del renacimiento a las luces.o.c. pag.115-173).

Esta afirmación universalista de la unidad del hombre en tanto que hombre está aparentemente desprovista de todo fundamento.

Para los antiguos, el hombre no existe. No hay más que hombres: Griegos, Romanos, Bárbaros, Sirios, etc. En el siglo XVII, Joseph de Maistre retomará esta idea de naturaleza nominalista: "No hay hombres en el mundo. He visto en mi vida, Franceses, Italianos, Rusos etc. Es gracias a Montesquieu que se puede ser persa; pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida" (Consideraciones sobre Francia,1971 cap IV). Ciertamente se puede hablar del “hombre” –en singular- en una acepción general. Pero no es más que una comodidad del lenguaje, una abstracción fundada en último análisis, sobre la percepción de un cierto número de hombres singulares. El hombre “genérico”, el hombre universal, abstracto no existe. Para que pudiera existir, sería preciso que hubiera un referente común y especificamente humano susceptible de cualificar a todos los hombres de forma paradigmática. Una tal referencia sería necesariamente cultural, ya que aquello que especifica al hombre en el universo tal y como lo conocemos, es su capacidad en tanto que hombre, de crear culturas. Pues no existe una cultura humana única. Existen las culturas; la diversidad de culturas se deriva precisamente de la irreductible diversidad de hombres. Lo que existe por el contrario, es una unidad zoológica de la especie humana. Pero tal noción es de orden puramente biológico. Tener por implicitamente demostrado, "no solo que todo hombre, tomado individualmente, es miembro de una especie animal única universalmente predominante, el Homo sapiens, sino tambien que este hecho biológico comporta unas implicaciones morales" (Edmund Leach, La unidad del hombre y otros ensayos, Gallímard,1980 pag.364) lleva simplemente a reconducir la cultura a la naturaleza, a reducir la historia a la biología. Esto es paradojicamente lo que parece hacer el mito bíblico: en el momento en que parece existir una corriente de simpatía entre el hombre y el mundo, y más especialmente del mundo vivo, sacraliza una unidad del hombre que, en todo rigor, no tiene más que un alcance puramente biológico.

Realmente, no es en esta perspectiva donde la Biblia situa el problema de la unidad humana. Esta no está planteada al nivel de la naturalidad; no está reducida "hacia lo bajo". Está planteada al nivel del acto

creador de Dios; está “inducída hacia lo alto". La unidad del hombre nos conduce en este sentido, a la unidad de Yahvé. Nuestro excursus de la parte “biológica" de la humanidad no ha sido sin embargo inutil. Permite comprender como Yahvé retoma por su cuenta, sublimandolo, un hecho que normalmente, resurgió de la pura naturalidad; como la acumulación de las diferencias por Otro equivale, cambiando solamente de nivel, a su anulación "por lo bajo"; como, enfín, el adelantamiento de la diferencia humana por Yahvé recompensa el hecho mismo de esta diferenciación por la cual el hombre se construye a sí mismo en tanto que tal, alzandose de forma evidentemente relativa, por encima de la propia naturalidad. Que se examine la unidad del hombre al nivel natural o al nivel teológico, en ambos casos, el resultado es el mismo: es el nivel propiamente humano, aquel en el que el hombre no se define como unidad sino como pluralidad, aquel en el que se construye así mismo, de forma siempre distinta, y se afirma creador de sí mismo, lo que es negado. Rebasar radicalmente el nivel humano equivale a volver al estado que le es anterior, el estado pre-humano -ese estado que fue precisamente el de Adán y Eva en el momento de su creación. Y asignar al hombre la tarea de realizar esta unidad que se le ha atribuido, es de nuevo empujarle a abolir su propia historia, una historia esencialmente percibida como parentesis negativo entre un anterior absoluto y un futuro mesíanico absoluto.

La idea de un hombre genérico, de un hombre "universal” abstracto, no ha cesado, de secularizarse por el conducto de las ideologías modernas. Ella constituye, como ya hemos dicho, el corazón de la ideología de los derechos humanos (Para una crítica de los fundamentos de esta ideología ver, la religión de los derechos del hombre. A.Benoist. G. Fayé en Elements En. Marz. 1981. 5,221 Editado en castellano por el C.E.F.N. de Valencia. La religión de los derechos humanos 1986). Está igualmente presente en Marx, que en un celebre pasaje, define el comunismo como la “apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre". Se puede pensar por otra parte que es esta adhesión espontanea de Marx a la cuestión consistente en deducir sístematícamente lo particular de lo general, lo que le ha conducido, a lo largo de toda su obra, a minimizar la importancia de las diferencias humanas. Esto se constata ya en su acercamiento, por lo menos ambiguo, a la cuestión nacional, y tambien en sus polémicas con los anarquistas y ciertos sindicalistas revolucionarios. La sociedad sin clases será, en la futurología marxista, perfectamente homogenea y uniforme. El hombre genérico será completamente realizado. Contrariamente a Bakunin, Marx "rechaza la diferencia que es para él sinonimo de distancia. Ignora o prefiere ignorar la noción de pluralismo: abole, en su república, toda estratificación, toda diferenciación para sustituir la coordinación por la subordinación" (André Rezler, Marx y el pensamiento perspectivo. en K. Marx ante el tribunal revolucionario, número especial de Cuadernos del federalismo, Sept.1978). Pero la idea del hombre genérico se encuentra igualmente en Engels como en Morgan, Levi-Strauss o Freud.

La tensión entre el elemento particularista y el universalista en el pensamiento bíblico ha dado lugar a multiples comentarios. Se instituye primero como un medio de conciliar el rechazo del proselitismo que ha caracterizado al judaísmo durante la mayor parte de su historia -no obstante, con algunas excepciones notables- y por otra parte, la convicción mesifinica que implica la unificación final del mundo, el fín de la historia universal y la salvación de todos los justos. "La esencia del particularismo judío es la de ser un universalismo, escribe Blandine Barret-Kriegel (Le Matin. 10 Sept. 1980). La elección, efectivamente no se contradice con el universalismo. Esta elección "que no está hecha de privilegio, sino de responsabilidades" (Levinas), es ante todo una idea moral, como tal, conlleva un particularismo destinado un día a abolirse a sí mismo, un particularismo que representa la prefiguración ejemplar y la condición misma de la universalidad. Es por el sesgo de la ley que él ha confiado a su pueblo por lo que Yahvé se propone determinar la suerte de la humanidad. "Los hebreos forman un pueblo de sacerdotes (Exodo 19,6). "Israel será pues el sacerdote del conjunto de la humanidad laica" comenta Jacques Goldstein (o.c. pag.80). La elección en este sentido, no es sino el signo de la llamada a todos: “ Lo uno es señal de todos, de forma que todos estén llamados a reconocerse en el Uno", según la fórmula de Paul Valadier (Jesucristo o Dionisios. La fé cristiana en confrontación con Nietzsche, Desclée, 1979, pag.137).

La afirmación del universalismo bíblico estalla sobre todo en el segundo libro de Isaias, al mismo tiempo que Yahvé afirma su existencia única con mayor fuerza. La misión de Israel está pues completamente precisada: "Es muy poco que tú seas para mí un servidor, para levantar las tribus de Jacob y para que reunas a los supervivientes de Israel. hago yo de ti la luz de las naciones para que llegue mi salvación a los

extremos de la tierra" (Isaias 49,6). En lo sucesivo, los "justos" de todas las naciones forman parte del mundo futuro: "De Sión se dirá: todo hombre es nacido" (Salmos 87,5). En el "día de Yahvé" todos los pueblos serán juzgados "en el sujeto de Israel" (Joel 4, 1-17). En estos tiempos mesiánicos, la unidad del hombre será realizada: "La montaña del Templo de Yahvé será puesta a la cabeza de las montañas y se elevará por encima de las colinas. Entonces los pueblos afluirán hacia ella, entonces vendrán numerosas naciones que dirán: Venid, subamos a la montaña de Yahvé, al templo del Dios de Jacob, que él nos enseñe sus caminos y que nosotros sugamos sus senderos. Pues de Sión viene la ley y de Jerusalem la palabra de Yahvé" (Miqueas 4,1-2). "Yahvé se convierte así en el punto focal de la unidad de los justos de todos los pueblos" (E. Bloch) -esos justos que Marx identifica con el proletariado sufriente pero redentor de sí mismo: "Proletarios de todos los paises, unios".

En el cristianismo, el universalismo recibirá una nueva y decisiva acentuación. Al comienzo, la predicación de Jesús perece dirigirse sobre todo hacia las comunidades judías. "No tomeis el camino de los paganos, dice Jesus a sus diacipulos, y no entreis en una ciudad de samaritanos; id hacia las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mat.10,5). La universalización de la enseñanza de Cristo es resultado sobre todo de la reforma pauliana: Dios "quiero que todos los hombres sean salvados y lleguen al conocimiento de la verdad. Por que Dios es único, y único tambíen el mediador entro Dios y los hombres, Jesucristo" (1 Tím.2,4-5). En lo sucesivo, se ha acabado el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos conforme a sus valores, sus propios caminos. Las naciones no deben formar más que una "humanidad" en Cristo; y la Iglesia de Cristo debe convertirse en Iglesia Universal. "La religión que Dios ha enseñado a los hombres es la misma en todas las épocas y en todos los lugares, porque no puede ni equivocarse ni hacernos equivocar; mientras que aquella de la que es autor el hombre, no solo es falsa, sino que no es la misma en ningún sitio" escribirá placídamente el autor de la Mitología que forma el curso completo de estudios en práctica en las casas de educación religiosa aparecida en Briday, Lion, en 1860.

El hecho de que, en el relato bíblico de la creación, el hombre provenga de una fuente única, no precipita solo las bases del universalismo filosófico. Representa tambien una oposición deliberadamente igualitaria. "El hebreo, reflejando los primeros instantes de la humanidad, escriben Eisemberg y Abecassis, pone espontaneamente en el origen de esta, un solo ancestro, ¿Por qué?. Porque sobre el plano de los valores espirituales que le obsesionan, él quiere subrayar fuertemente la igualdad de los hombres y los remonta a una "unidad de origen" (...) Unidad del hombre pero tambien unidad del género humano... Nuestros rabinos dicen: "He aquí porque Dios ha creado a la humanidad a partir de un único hombre, es porque nadie puede decir, mi ancestro ha precedido al tuyo" (A Biblia abierta pag.110). Añaden: "Todos los hombres son iguales en tanto que han sido creados por un mismo y único Dios" (idem. pag.112-113). Ante Yahvé los hombres son perfectamente iguales porque tienen el mismo origen. Esto es, porque Yahvé es el único Dios, razón por la que todos los hombres provienen de una misma fuente, y a la inversa, es porque provienen de una misma fuente por lo que no tienen varios dioses. Las diferencias entre los hombres son secundarias a la vista de su común identidad con relación a Yahvé; Todos los hombres son iguales por lo esencial, todos están situados a igual distancia de Yahvé. El fundamento antropológico de la teoría bíblica de política está perfectamente claro.

La Biblia no reconoce la especifidad de la política. En la perspectiva por ella instituida, la política está unida constantemente a la moral; la soberanía a la Ley. El poder político soberano ejercido por los hombres, no podría poseer el menor caracter "divino": solo Yahvé es soberano. Con posterioridad, la "justicia" será completamente diferenciada del poder y unida a la felicidad: los hombres serán "felices" cuando reine la justicia de Yahvé.

Son los jueces y los sabios, no los reyes, quienes representan el ideal político de la Biblia. "No es el Estado quien condiciona la posibilidad de ser de la sociedad, estiman Eisemberg y Abecasaís.

El único poder indispensable es el poder judícial" (Y dios creó a Eva. O. C. pag.188). En el Pentateuco, la constitución de los Jueces procede inmediatamente a la revelación del Sinai. Toda la ideología del código mosaico consagra la primacia del juez sobre el rey, de la moral y de lo jurídico sobre la política y lo militar. Desde la llegada a Cansan, el país está dividido en una confederación en la que cada tribu está

sometida al poder judícial. El anciano dicta la justicia en su tribu, mientras que el juez ejerce el poder supremo en tiempo de guerra y dirige el ejecutivo en tiempos de paz. Más tarde, el juez se verá atribuído con el calificativo de "Elohim" (Salmo 8,2-6). Tras la institución de la monarquía, el rey permanecerá estrictamente sometido a la ley. En los hebreos, el rey tiene por obligación estudiar la Torah y hacerla aplicar: una vez en el trono, debe poseer cerca de él las escrituras y consultarlas constantemente. La autoridad civil es independiente del sacerdocio, pero debe quedar en estricta dependencia de la Ley. El gran rey no es ni un conquistador ni un combatiente. Es el que gobierna según la Biblia y se dedica a realizar el Ideal moral de la Torah; su gloria es la de "hacer el bien a los ojos del eterno". Derívandose así del "modelo" bíblico el principio de la "limitación de poderes" el principio de la sumisión de la política a lo judícial, la Idea de que los problemás políticos son fundamentalmente de naturaleza "moral" y que pueden resolverse integralmente de forma jurídica. En la época moderna, este sistema ha encontrado su prolongación en la nomocracia americana, esta republica de jueces fundada sobre el espíritu de la Biblia y en la cual la corte suprema juega un papel privilegiado. "No podemos menos que sorprendemos ante la similitud dialéctica de la ley constitucional americana y del código mosaico" escribe Pol Castel (Le Monde 4 Julio 1979). que añade: "No es una casualidad si la democracia americana presenta hasta tal punto similitudes con el primer gobierno de los hebreos, pues los Founding Fathers eran grandes conocedores del mundo de la Biblia y leían el texto (A este respecto, ver el importante ensayo de Milton R. Konvitz, Judaism and the American Idea, Shocken Books, New York,1980, en particular el capitulo segundo. The rule of Law: Torah and Constitucion.pag.53-68).

Se puede decir que es solo a regañadientes como Yahvév acepta responder al deseo de los hebreos de nombrarse un rey. La realeza -como el matrimonio en San Pablo- no es más que un mal menor:

"Cuando tu te dijeres: Quiero establecer sobre mí un rey como todas las naciones de alrededor, será un rey escogido por Yahvé tu Dios al que tu deberás establecer sobre ti" (Deut.17,14-15). Este deseo manifestado por los hebreos forma parte de su propensión a pecar: es una tentación. (Francine Kaufmann, Los judíos y la realeza, Jerusalem Sept. 1979). La tradición del judaísmo une por otra parte explicítamente la idea de realeza y de poder real a la serpiente que "tienta" a Eva en el Jardín del Eden (Eisemberg y Abecassis, Y Dios creó a Eva, o.c. pag. 205-207). En una de las dos versiones del primer libro de Samuel, la aparición de la monarquía es presentada como blasfematoría: Samuel informa a Yahvé sobre el deseo del pueblo, y Yahvé responde: "Soy yo lo que ellos rechazan, no queriendo que reíne sobre ellos" (1 Sam. 9,1-16). La función real en Israel está viciada y desconsiderada, escribe Alex Eget. No superpone a la realeza absoluta de Dios ninguna otra autoridad" (Contra la razón de Estado, en tribuna Judía, 12 Diciem. 1980). Tal es pues efectivamente la razón de la hostilidad bíblica al poder real: este poder es un poder humano, es una de las instancias por la cual el hombre se afirma autónomo y soberano. Si la realeza es criticada en la Biblia es porque representa o tiende a representar un rechazo de la nomocracia. Es destacable, por otra 'parte, que en diferentes aspectos, todos los reyes de Israel serán inducidos a transgredir la ley, comenzando por Salomón. La única excepción es Jose, que antes de haber sido nombrado primer ministro en Egípto reina practicamente en ese país, y obtiene el título de tsadik, de "justo" precisamente porque hace poner la "justicia" antes que la soberanía, la historia de la realeza justificará más tarde la más sombrias predicciones. Tras la reconstrucción del templo, desde las reformás de Esdrás, los hebreos volverán a una estricta nomocracia, y se explicará que es el olvido o la transgresión de la ley lo que habrá sido la causa de todos los males.

Una mentalidad basada exclusivamente sobre la Biblia no puede tener apenas teoría política autónoma, en la medida en que, por su propia naturaleza, está llevada a subordinar todo proyecto humano a la moral. Samuel Trigano llega a decir que: "No puede haber teoría política judía que tendiera a fundir judaísmo y política ya que la esencia misma de la política es la negación del judaísmo" (La nueva cuestión judía.o.c. pag.19) (Para algunos ultraortodoxos la creación en periodo no-mesianico de un Estado israelí es ya idolátrica: "idolatría pura y simple", dice Yiahayanh Leibowitz -The World and the Jews, en Forum, Primav. 1959, 83-90). Si la autonomia de la política es rechazada es por ser una de las formas privilegiadas de una autonomia más profunda: la autonomía del hombre en general. Pues, una de las relaciones fundamentales que implica la esencia de la política, es la relación de autoridad. Hay en este aspecto una relación lógica entre la contestación de la autoridad del hombre sobre el hombre y la afirmación de la autoridad de Yahvé sobre la especie humana. El "dominio" del hombre por el hombre

es subjetivo en la medida misma de que está subordinado a lo exponencial sobre Dios. Yahvé es el señor Absoluto, y el hombre su servidor –"con todo lo que esto implica" como dice Will Herberg (Judaism and modern Man. An interpretacion of Jewish Religion, Atheneum, New York, 1977 pag.65). En el Levítico se lee: "Es de mí, de quienes son esclavos los niños de Israel, son mis esclavos (25,55). El Talmúd añade: "Esto significa que no son esclavos de otros, esclavos" (Baba Kama 116 b). El hombre de la Biblia está tanto más justificado en su rechazo de reconocer como plenamente soberano, una autoridad humana en tanto que él debe, priorítariamente una obediencia total a dios, a la figura del Serior Absoluto. "La obediencia a dios es tambien la negación de la sumisión al hombre" observa Erich Fromm (Sereís como dioses. o.c. pag. 71). Es una argumentación análoga la que se encuentra en Blandine Barret Kriegel, cuando afirma que: "una ley humana no es legítima en tanto no sea sumisa, subordinada, secundaria, en cuanto rivalice con Dios" (El estado y los esclavos o. c. pag.100). Una tal ley no entraña esclavitud, a condición de estar ella misma promulgada por los esclavos: "por lo tanto que no sea un poder sobre la propiedad del projimo y que este limitada por los derechos del hombre, es una esclavitud" (ídem). El rechazo de la soberanía es pues obvio, el rechazo de la situación normal en la que la sustancia social humana se dicotomiza -de forma siempre plural, nunca de forma unilateral, jamás fija - entre "objetos" y "sujetos"; el rechazo de toda situación que entraña para el hombre mayor poder sobre sí, es el objetivo a alcanzar. Se trata de describir siempre la felicidad y la "justicia" como antagonista del poder, el "reinado de la libertad" como incompatible con el "reinado de la necesidad" -y este reinado como un lugar que no abole un poder humano siempre relativo más que para llevarlo a la tutela absoluta de Yahvé- .

Es en la Biblia, escribe Ernst Bloch, donde se encuentra "la reacción más apasionada contra los de arriba y contra su culto; solo la Biblia contiene una llamada a la rebelión contra ellos" (El ateísmo en el Cristianismo, Gallimard, 1978, pag.13). Esta llamada a la revolución social encuentra. sus formas más ardientes en los libros de los profetas, que no cesan de desarrollar una ideolgía perpetuamente crítica en lo referente a los "poderosos". Me aquí el ideal social del profetismo judío, escribe Gerard Walter: una especie de nivelación general que hara desaparecer todas las distinciones de clase y que conducirá a la creación de una sociedad uniforme en la que todos los privilegios, sean cuales sean, serán desterrados. Este sentimiento igualitario va parejo con una animosidad irreductible con respecto a los ricos y a los poderosos, que no serán admitidos en el reino futuro. (Los origenes del comunismo, Payot, 1931). En numerosas ocasiones, la Biblia condena como intrinsecamente malvadas las empresas imperiales, las ciudades y las naciones poderosas. Multiplica los anatemás contra los "soberbios" que por este mismo hecho, son tambien "malditos" (Salmos 119, 21). Llama al derribo de la belleza, del poder y del "orgullo". Al pluralismo de las civilizaciones y de sus obras, nacidas de la voluntad creadora del hombre, opone el examen de la afirmación monoteista, el desierto de lo absoluto, la igualdad en el ser increado. Legitima la debilidad e ilegitima la fuerza. Un día vendrá en el que los débiles que son los "justos" triunfarán y los poderosos serán hechados fuera de su trono, y en el que las "pretensiones" humanas se derrumbarán ante Yahvé. Ese será el dia de Yahvé Sabaot (...) para todo lo que está elevado, por que será rebajado (Isaias 2,12); "el orgullo humano será humillado, la arrogancia del hombre será batida y solo Yahvé será exaltado" (2,17). Pues Yahvé "sabe humillar a los que caminan en el orgullo" (Dan. 4,34). Esta concepción de la justicia social, basada en el espíritu de venganza y el resentimiento, anticipa todos los socialismos. La Biblia hace coincidir la relación con Dios, con la justicia social (Emmanuel Levinas, Dificil libertad o.c.pag.36). Pero esta afirmación no es de hecho más que un medio de contestar en su principio -y no en tal o en cual de sus aplicaciones- la autoridad humana. Los profetas oponiendose abiertamente a los principes de este mundo, han podido aparecer como los padres del socialismo de "liberación", los primeros teóricos de la "resistencia al poder" o, como dice Roger Garaudy, los "pioneros de la lucha contra la alienación". Yahvé, escribe Jean Laccroix, comentando a E. Bloch, es "el que dirige" la predicación subversiva del apocalipsis social" (Le Monde 3 Abril 1979). Él contesta a la "alienación humana" pero para substituirla por otra contra la cual no hay recurso alguno.

Es tambien en este espíritu, según parece, que es preciso interpretar en el seno de las relatos familiares, la preferencia constante que señala la Biblia a favor de los segundos, es decir, de los cadetes. En el Génesis, Abel es el segundo tras Caín, Moises es igualmente el segundo respecto a Aarón. Isaac segundo hijo de Moises, es preferido a Ismael, su medio hermano primogénito. Esta oposición es particularmente esplicita en el caso de los gemelos Esaú y Jacob. Esaú es el primero en nacer (Génesis 25,25). Y la Biblia precisa que estaba deseoso de venir el primero, pues antes de su nacimiento, se pegaba con su hermano

en el vientre de Rebeca. Por lo tanto, Jacob y Esaú corresponden a dos tipos simbólicos comparables a los de Abel y Caín. Esaú es pelirrojo (Adom) y velludo (sair); es tambien un cazador. Se desposará con mujeres hititas (Gen. 26,34) y tendrá por descendiente a Edom llamado tambien Seir, que será enemigo de Israel (El nombre de Edom fué mas tarde atribuido simbolicamente al imperio romano por la iglesia cristiana, antes del compromiso constantiniano -D. Goldstein, Jewish Folklore and Legend. o.c. pag.72/73 -). Jacob, por el contrario, perpetua el estilo de vida nómada: "Un hombre tranquilo que moraba en tienda" (Gen, 25,27). En la tradición del Judaísmo, Esaú rechaza la circuncisión, mientras que Jacob es circuncidado desde su nacimiento (Hadar Zenikim). El paralelo con Abel y Caín es impresionante, pero es un paralelo inverso: mientras que Caín mata a Abel, Jacob mata a Esaú en tanto que primogénito al arrebatarle su derecho de primogenitura (Gen. 25, 29-34), pues, por una trampa sobre su propia identidad, obtiene la bendición de Isaac (Gen. 27,6-29). Ahora bien, ¿Qué es el "derecho de primogenitura", sino el derecho de ser el primero naturalmente, según el orden de las cosas de este mundo?. A esta jerarquía natural, la Biblia opone otra, la jerarquía según Yahvé, que representa la inversión. La preferencia otorgada al segundo contra el primogénito no es más que una metáfora de la preferencia otorgada al último contra el primero, al debil contra el poderoso, a aquel que es humilde (bendecido pues por Yahvé) contra aquel que es orgulloso (pagano). El relato bíblico muestra por otra parte el alcance general de esta metáfora, cuando Yahvé dice a Rebeca, encinta de Jacob y de Esaú: "Hay dos naciones en tu seno, dos pueblos nacidos de ti, se separarán, uno dominará al otro, el primogénito servirá al segundo (Gen. 25,23). Este es ya el anuncio de la elección.

Nadie diría nada si Yahvé pretendiera corregir una situación particular injusta, si pretendiera reaccionar contra el mal uso que puede siempre ser hecho de una autoridad. Pero no es de esto de lo que se trata. No es el abuso de poder lo que condena Yahvé, es el poder mismo. Para el pensamiento bíblico, el poder humano que se establece como soberano, es intrinsecamente malo, malo en su esencia. El "justo" no lo es por una parte y por la otra débil, es justo porque es debil, por razón misma de su debilidad, al igual que el poderoso es malo por razón de su poder. No es, pues, tanto al debil a quien exalta la Biblia sino a la debilidad misma. Leamos el salmo 119. El autor establece un paralelo lógico entre el hecho de ser un justo que respeta la palabra de Yahvé, y el hecho de ser "extranjero" aquí abajo (v,19), el hecho de ser perseguido, humillado, despreciado. Esta condición a la cual el autor del salmo está reducido, constituye su propia gracia. De otro modo, sería inexplicable. Dios no puede estar equivocado y por otra parte la debilidad no puede ser un mal. Es preciso pues que el poderoso no triunfe mas que aparentemente. ¿Y que mejor apariencia podría tener que su potencia misma?. Se reencuentra aquí todo el aparato de inversión general de la causa y el efecto que caracteriza esta literatura: Es por que se siente a sí mismo como extranjero, humillado, perseguido por lo que el salmista transforma en gracia su desgracia, usando el único medio a su disposición, es decir, viendo en ello el efecto de una voluntad superior de Yahvé. Del mismo modo que los males que le atacan son la señal segura de su elección, el "triunfo" de los poderosos es señal no menos cierta de su ruindad y el anuncio de su castigo. Esta interpretación es ejercida igualmente a título retrospectivo. Moises, habiendo sido escogido por Yahvé para recibir la revelación del Sinai, no pude ser más que el más humilde, el gran despojado de sí mismo. "El hombre más humilde que la tierra ha tenido" (Num.12,13) -es en razón misma de esta humildad que los hombres han podido guardar su recuerdo-. En el orden de Yahvé, los últimos serán siempre los primeros. Yahve en este sentido, es un dios de venganza. El realizará en la historia absoluta, lo que los suyos, no habrán sido capaces de hacer en el orden relativo de su propia historia (ver libro de Jeremías). La metafísica de la revancha, la ideología del resentimiento como fuente de inversión de todos los valores, como fuente de sustitución de lo negativo a lo positivo, encuentra en este sistema su fundamento más profundo. El espíritu de venganza produce el requisito de la mala conciencia, que implica igualmente la idea de pecado. La culpabilización no es más que el medio, el único medio de que dispone para sentirse así mismo como víctima de una dominación "injusta" para convencerse de la compensación absoluta de la cual su condición hara objeto, y al mismo tiempo, para intentar incapacitar al poderoso, haciendo nacer en él la infección de temor sobre las causas de su propio poder.

Esta idea bíblica, según la cual es justo, intrínsecamente justo que los primeros sean los últimos y que los últimos sean los primeros, es decoroso apoyarlo eventualmente sobre la noción de "amor" este amor encuentra su límite en la intolerancia de la que consituye su antítesis relativa y de la que unas celebres palabras sobre la libertad dicen que: "Es conveniente negarla (la libertad) a los enemigos de la libertad"

El resultado de esta idea en el cristianismo, será el discurso de las bienaventuranzas (Mat.5,3-12; Luc.6, 20-26), verdadero programa de una inversión de todos los valores, y que invierte la ecuación clásica del paganismo: "Bueno, noble, poderoso, bello, feliz, amado de Dios" (Nietzsche. Genealogía de la moral, Mercure de France, 1948 pag. 44). Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los pequeños son solo los buenos; aquellos que sufren, los enfermos, los necesitados, los deformes son tambien los únicos piadosos, los únicos benditos por dios; es solo a ellos aquienes pertenece la bienaventuranza -por contra vosotros, que sois nobles y poderosos, vosotros sois los malos por toda la eternidad, los crueles, los ávidos, los insaciables, los impios, y eternamente permaneceréis así, reprobos, malditos, condenados" (idem.pag.44).

A Max Weber como a Nietzsche, la lectura del sermón de la montaña le parece el esbozo de una revuelta de esclavos. El nuevo testamento desarrolla con sutileza los temás que se refieren a la maldición de los "ricos", la inmoralidad de la posesión material, etc. Jesús declara a sus díscipulos: "Sabeis que los que se ven ser príncipes entre las gentes, se enseñorean de ellas, y los que entre ellas son grandes, tiene sobre ellas potestad. Más no sera así entre vosotros, antes cualquiera que quisiera hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor: Y cualquiera de vosotros que quisiere hacerse el primero, será siervo de todos" (Marc. 10, 42-44). Este tema se repite varias veces, sobre, todo en Mateo (20, 25-27) se encontrará aún el eco de esta moral social -en los padres de la Iglesia -y hasta en la teoria del valor enunciada por Tomás de Aquino, que retomarán despues D. Ricardo y K. Marx. En sus comienzos, ya se sabe, el cristianismo comenzó por llamar a los ignorantes y a los desclasados: Un el siglo II y hasta en el III, la iglesia cristiana era aún en su conjunto (aunque con numerosas excepciones) un ejercito de desheredados" (E. R. Dodda, Paganos y cristianos en una edad de congoja, Pensamiento salvaje, Claix, 1979 pag. 151). Este hecho contribuirá por otra parte a su éxito, ya que le permite aprovecharse de la aspiración a una revolución social: "El cristianismo ofrece a los desheredados la promesa bajo condición de un mejor lugar en el otro mundo. Muchas de las religiones paganas rivales hacían otro tanto. Pero el crístianismo disponía de un bastón más largo y de una zanahoria más jugosa" (idem). El cristianismo, no dejará de desarrollar la idea del justo sufriente y triunfante, apoyándose en el ejemplo dado por el mismo Jesús, que no alcanzará la gloria antes de haber consentido en su degradación a través del martirio y posterior cruficixión, degradación destinada a la redención de la humanidad. ("Dios cruficicado ¿No se comprende el terrible doble significado que implica este símbolo? -Todos los que sufren, todos los que son cruficicados son divinos... Todos nosotros estamos cruficicados, por consecuencia todos somos divinos-" Nietzsche, El Anticristo, o.c. pag.93). La dialectica de la debilidad que no es una debilidad y de la fuerza que no es una fuerza; es decir, la apariencia de debilidad y la apariencia de fuerza, se encuentra igualmente en San Pablo -del cual Claude Tresmontant no vacila en comparar la poética a la del antiheroe chaplinesco (San Pablo y el misterio de Cristo, Seuil,1956 pag.166)- para el cual, la sabiduría es locura, y la fuerza debilidad, glorificandose de sus debilidades: "Es pues de gran corazón que me glorifique sobre todo de mis debilidades, afín de que descanse sobre mí la fuerza de CrIsto. Es por lo que me complazco en las debilidades, en los ultrajes, en las miserias, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando yo soy debil, es entonces cuando soy fuerte" (2 Cor. 12,91-10).

En el ámbito de la política, el cristianismo comenzará, logicamente, a paganizarse tras su acceso al poder. Es en el compuesto europeo-cristiano donde la problemática bíblica se invertirá, afirmandose que el hombre debe obedecer al principe del mismo modo que el príncipe obedece a Dios, que la autoridad temporal es expresión de una voluntad divina, etc. El Cristianismo instituido no podrá sobrevivir sino al precio de un compromiso entre sus principios constitutivos y un realismo político elemental de origen fundamentalmente romano. "Teoricamente, escribe Julius Evola, Occidente acepta el cristianismo (...) pero practicamente, Occidente permanece pagano. El resultado fue pues un hibridismo. Bajo su forma católica, atenuada y romanizada, la fe cristiana fue un obstáculo que privó al hombre occidental de la posibilidad de integrar su verdadero e irreductible modo de ser gracias a una concepción de lo sagrado y de las relaciones con lo sagrado conforme a su verdadera naturaleza. Es precisamente ese modo de ser lo que impide al cristianismo instaurar realmente en Occidente una tradición de tipo opuesto, es decir, sacerdotal y religiosa, conforme a los ideales de la iglesia de los origenes, al pathos evangélico y al símbolo del cuerpo místico de Cristo" (Revuelta contra el mundo moderno. Ed. del hombre, Montreal 1972 pag.199).

En el correr de los siglos, este modelo híbrido no se deshace de sus ambiguedades, que han afectado toda forma y todo ideal de "estado cristiano" o de "política cristiana". "No es posible disimular, escribe Evola, la antítesis que existe entre la pura moral cristiana del amor, de la sumisión, de la humildad, del humanitarismo místico y los valores ético-políticos de justicia, de honor, de diferencia, de una espiritualidad que lejos de contradecir la fuerza, la detentaría por el contrario como su atributo normal. Al precepto cristiano de devolver bien por mal, se opone el de combatir la injusticia, perdonar y ser generoso, ciertamente, pero para con el enemigo vencido, y no para con el que aún está delante, fuerte en su injusticia. En una organización viril, tal como la que presume el verdadero estado, no hay lugar para el amor entendido en el sentido de comunicar, de abrazarse, de rebajarse, de demostrar su solicitud a quien no la solicita o no es digno de ella. Se puede en verdad, concebir las relaciones de igual a igual, sin ningún matiz comunisto-social o fraternal, sobre una base de lealtad, de reconocimiento y de respeto reciprocos, cada cual guardando su dignidad y un cierto gusto por la distancia. Más ninguna necesidad de enumerar aquí las consecuencias políticas que extrañaría una interpretación literal de las enseñanzas evangélicas tales, por ejemplo, la parabola de los campos y de los pajaros del cielo, y tantas otras, más o menos nihilistas, que se basan en la inversión de los valores terrestres y la idea de un advenimiento inminente del Regnum (Los hombres y las ruinas, Sept couleurs, 1972 pag.144-150).

Es muy natural, en estas condiciones, que el cristianismo haya efectuado hoy una reflexión crítica sobre su propia historia, recogida de la distancia frente a los principios que le han permitido instituirse como poder. El tan proclamado retorno al evangelio, la primacia de la pastoral sobre la dogmática ponen así fin a un equivoco que, estamos perfectamente de acuerdo, ha durado demasiado. La energía faústica y el espíritu cristiano divorcian el fin de una unión que no ha sido jamás verdaderamente consumada, y la noción de "política cristiana" esta en el interior de la Iglesia, cada vez más discutida. Mejor aún, la misma noción de política es acusada en el espíritu bíblico original. Jacques Ellul no vacila en escribir: "La acumulación del mal, el aumento de los riesgos, es la política, ella y solo ella quien los produce. Ella es la imagen actual del Mal Absoluto, es satánica, diabólica, el punto central de lo demoniaco" (La fe al precio de la duda, Hachette,1980 pag.279). El motivo invocado es siempre el mismo: "Es la política que se hace tomar por universal, y destrona a Dios" (idem, pag. 289).

¿Como sorprenderse de que una tal acusación resurgiese en lo sucesivo en todas partes?. En la medida en que la mayor parte de las ideologías contemporaneas no hacen más que cristalizar bajo una forma secular los valores judeocristianos, era inevitable que el valor de la nomocracia, la devaluación de la idea misma de poder, la deslegitimación de la política volviesen a ser palabras de orden teórico. En "La barbarie con rostro humano" (Grasset,1977), B.H. Levy afirma que el poder, es el mal. En el testamento de Dios (Grasset, 1979) declara querer "limitar la política para dejarle sitio a la ética" y "reducir la política a su más simple expresión"; añade:"Mi ideal del estado es el estado sin ideal" (pag.49) (Por puro convencionalismo nos esforzamos por tomar aquí en serio a un autor para el que "el cosmopolitismo radical" está por "reinventar" contra todas las ilusiones comunitarias (El testamento de Dios pag. 162) que reclama con insistencia: "el derecho de cada uno a ... faltar a la verdad, oponiendo indebida resistencia, rechazando la dependencia y la traición;que atribuye al "genio del Judaísmo" la idea de un dios "haciendo el Mal" (idem. pag.237), Dios "fracasado" que ha hecho fracasar su labor, que la ha malogrado para siempre" (idem pag. 247); que no vacila en hacer del exilio, en el que toda la tradición del judaísmo ve un castigo, una aflicción en sentido propio, el modelo más ejemplar de toda condición etc. En verdad el papel lo soporta todo). Nichel Le Bris exclama: "He concebido el proyecto de escribir el fin de la política". Samuel Trigano toma partido por la "superacion de las relaciones de dominio, la invención de un hombre que no sería ni señor ni esclavo" (o.c. pag. 77). Sería inutil seguir multiplicando los ejemplos, es un verdadero concierto. El denominador común a todas estas opiniones es que la política es el criterio de poder del hombre sobre el hombre y que la "posesión" nace del hecho de que todo poder humano tiende, por su propia naturaleza a excederse de sí mismo por una "subida a los extremos" análoga a la descrita por Clausewitz. Tesis de la que se puede remarcar, de paso, su parentesco con la de Marx que hace derivar la política tal y como la conocemos de la alienación (económica) -pero que, por el contrario, no es extraña a cierto pensamiento liberal, americano sobre todo, fundado sobre la primacia de lo económico y del moralismo jurídico- (Sistemáticamente escribe Carl Schmidt, el pensamiento liberal elude o ignora el estado y la política para moverse en la polaridad característica y siempre renovada de dos esferas heterogeneas: la moral y la económica, el espíritu y los negocios (...).

Todas estas operaciones de substitución tienden precisamente a someter el estado y la política a una moral individualista y por lo tanto de derecho privado por una parte y por la otra a las categorias económicas y a despojarlas de su sentido específico" -La noción de política, Calmann-Levy 1972 pag. 117-119). Desde San Agustín que ve en la historia de Roma la historia de una "banda de bandidos" a Erich Fromm, que denuncia en el heroísmo europeo una "historia de conquistas, de orgullo y de rapacidad, la tendencia es la misma: se trata siempre de oponer un Otro cualquiera a la superación de sí, la inmobilidad de la "paz universal" al surgimiento de los antagonismos vitales y las limitaciones del igualitarismo –"pretexto ofrecido a los rencores" (Nietzsche, el Anticristo pag.119)- al impulso ilimitado de las voluntades libres.

Esta aspiración a huir de la política es evidentemente una utopía -y una utopía particularmente peligrosa-. El hombre vive en sociedad y no hay sociedad que no pueda vivir sin política. En tanto que actividad, variable en sus formas pero invariable en su esencia, al servicio de la organización práctica y de la cohesión de la sociedad, la política deriva de la elemental sociabilidad del hombre. "La política escribe Julien Freund, no obedece a los deseos y fantasias del hombre, que no puede hacer que no sea nada o bien sea otra cosa que lo que es. No puede suprimirla pues entonces el hombre se suprimiria a sí mismo.(...) La política es una esencia, en el doble sentido del término, de una parte es una de las categorías fundamentales, constantes, indesarraigables de la esencia y de la naturaleza humana y, por otra parte, una realidad que es identica a sí misma a pesar de las variaciones sobre la superficie de la tierra. Dicho de otro modo, el hombre no ha inventado la política, ni tampoco la sociedad y por otra parte, en todos los tiempos la política será lo que siempre ha sido" (La esencia de la política, Sirey, 1965 pag.44--45).

La esencia de la política comprende tres supuestos básicos, la relación del mando y de la obediencia que determina el orden la relación de lo privado y de lo público que determina la opinión: la relación del amigo y del enemigo que determina la lucha. Es, en tanto que moviliza estos presupuestos, sobre todo el primero y el tercero, que la esencia de la política suscita la hostilidad radical de aquellos que se niegan a admitir que las relaciones de autoridad -no forzosamente despóticas- derivan necesariamente del hecho de la diversidad humana, hasta el punto, por otra parte, de que los mismos actos de resistencia y de rechazo no pueden tener un sentido más que con relación a las ideas factuales de la obediencia y del poder. Una sociedad sin políticas sería una sociedad donde no habría ni orden (sería la anarquía, preludio a su compensación por la dictadura), ni opinión (sería la más total ausencia de libertad) , ni lucha (sería la muerte). De aquí la definición ya clásica de Julien Freund: La política es "la actividad social que se propone asegurar por la fuerza, generalmente fundada sobre el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una unidad política particular garantizando el orden en medio de las luchas que nacen de la diversidad y de la divergencia de las opiniones y de los intereses" (o.c. pag.751).

La instancia normal de la política es el Estado (si el Estado está impedido de asegurar -o no quiere asegurar- su función de instancia normal de política, esta se encuentra inevitablemente en otras instancias). Sus dos papeles esenciales son, en el exterior el de designar el enemigo (actual o potencial) y en el interior el de impedir que los conflictos privados degeneren en guerra civil: Maquiavelo concebía el Estado ante todo como el medio más adecuado para poner fin a las guerras privadas entre señores italianos. El Estado tiene, pues, naturalmente recursos para ese medio específico de la política que es la fuerza (Julien Freund, o.c. cap.X, el medio especifico de la política pag.704-751). Es en esta perspectiva donde es preciso situar el problema de la razón de Estado, que no ha cesado de obsesionar la reflexión politológica desde el siglo XVII. La razón de Estado se ejerce en el nombre del interés colectivo; tiene un caracter de "salud pública". Ello no significa el derecho para el Estado de hacer no importa el qué bajo el pretexto de que es detentador y garante de la autoridad soberana, sino que resulta más bien del principio de anti-reduccionismo: el conjunto de la nación tiene, en tanto que conjunto, prerrogativas que no pueden separarse en cada una de sus constituyentes y estas prerrogativas son ejercidas por el Estado. El principio de la razón de Estado es pues "conceptualmente inseparable de una política estática. No solo ningún Estado habría podido constituirse sin ese principio sino que no podría sobrevivir, de forma que la cuestión política, en comparación con la de la moral, es menos el negarla o abolirla que encontrar las condiciones de justicia susceptibles de atenuar el rigor de su aplicación (...) sin duda la razón de Estado corre constantemente el riesgo de degradarse en simple instrumento de la astucia política o de servir de justificación a una política tiránica, lo que no impide que por naturaleza sea razón, medida y sabiduría, es

decir, que encuentre la solución más eficaz que reduzca al mínimo los prejuicios individuales y colectivos desde el punto de vista de la economía general de la sociedad. En suma, creer que se podrá abolir la razón de Estado es imaginarse que no habrá nunca situaciones de excepción; es tambien negar la trascendencia del Estado y reducirlo a una asociación particular entre todas las demás asociaciones" (Julien Freund o.c. pag. 564).

En cuanto al viejo debate instituido por la Biblia, sobre el antagonismo de la fuerza y del derecho, se ha tornado caduco desde que se ha demostrado que no hay derecho viable sin que existan los medios de su aplicación. Pues el derecho no puede obtener de sí mismo su aplicación; la fuerza no le es inherente. Como escribe Julíen Freund, el derecho "es normativo y participativo, pero no posee lo que el prescribe.

La fuerza le viene del exterior: esta es política o jerárquica según el caso" (El derecho de hoy, PUF, 1972, pag 9). No es la fuerza lo que excluye a priori el derecho, sino la violencia. "En el Estado de derecho en el que reinaría exclusivamente la ley -añade Freund no solo el derecho sería importante, sino que la política estaría paralizada (...). La paz es un asunto primordialmente político y no jurídico. Es cuando la política es suficientemente poderosa para hacer frente a la violencia tanto en el interior como en el exterior, cuando puede imponer las soluciones por el derecho" (id. pag.10). El derecho no es una esencia original, presupone la política como la condición misma de su existencia y de su perpetuación. Querer al mismo tiempo el reino de la ley y la menor política posible es una contradicción en los términos. El derecho no se une a la fuerza, pero no puede ser construido más que por una relación de fuerzas. Reemplazar la política por lo jurídico conduciría necesariamente a la impotencia, a la anarquía y a la injusticia generalizada. Es la extinción de la política y no la afirmación de su primacía lo que entrañaría un retorno a la ley de la jungla.

En la ideología del paganismo indoeuropeo, no solo el antagonismo bíblico entre la moral y el derecho y la soberanía política es inexistente, sino que las dos nociones se encuentran por el contrario estrechamente asociadas. Es lo que expresa con vigor la teología de la primera función a la cual Georges Dumezil a consagrado varias obras (Mitra-Varuna. Ensayo sobre las dos representaciones indoeuropeas de la soberanía, PUF, 1940, y Gallimard 1948; Los dioses soberanos de los indoeuropeos, Gallimard, 1948). En los Indocuropeos, el derecho y la soberanía política están encarnados por los dioses que representan los dos aspectos fundamentales indisociables de esta primera función: Dius Fidius y Jupiter en los romanos, Mitra y Varuna en los indios védicos, Tyr y Odín-Wotan en los germanos. Este hecho religioso presenta una enseñanza más clara y más actual que nunca.

La idea según la cual, el uso de la fuerza conduce necesariamente a su auge patológico es replicada por la experiencia histórica, que nos presenta, en este ámbito, las formulaciones más contradictorias. En cuanto a la idea según la cual el derecho deberá substituir a la fuerza, es, como hemos mostrado, pura utopía, ya que las situaciones de excepción no pueden regularse por el sesgo jurídico: la fuerza será siempre necesaria contra aquellos que no respetan el derecho. El equilibrio de la fuerza y del derecho bajo el estricto control de la soberanía política es la característica de toda sociedad orgánica, y no solo la desaparición de una o de otra lo que conduce bien el despotismo, bien a la anarquía. En la antiguedad, el rechazo a la tiranía, la resistencia al poder no legitimado, a un orden que no es más que desorden establecido, esta simbolizado por Antígona alzándose contra Creón -Antigona a quien toda Grecia da la razón- (contrariamente a lo que pueda decir B.H. Levy a pesar de toda verosimilitud). La afirmación de la primacia de la política esta pues bien lejos de ser la legitimación del despotismo; más bien es justo lo contrario. Su negación es lo que nos parece denotar una inquietante disposición de espíritu, una subjetividad enfermiza que está siempre dispuesta a transformar espontáneamente todo lo que toca en ídolo, una subjetivimaterialista que no puede escapar a su propia tendencia más que sometiendose a los decretos absolutos del todopoderoso, una subjetividad que, a traves de la contestación de las jerarquías, tiende de hecho a su inversión. Osons dirá: "La interpretación de todo poder como un mal, de todos los recursos a la fuerza como necesariamente injustos no revela solo una propaganda que puede ser o no eficaz, sino tambien una relación diferente que da que pensar; revela en una palabra, lo que nuestros predicadores de la justicia y de la paz universal harían del poder si tuvieran la ocasión de apoderarse de él.

Igualmente, la libertad no es el estado que resulta de la supresión de todas las violencias humanas. No es un estado natural del hombre, que la sociedad, el poder, el orden social etc, hubieran alienado, libertad indefinida correspondiente a la naturaleza misma del hombre según Rousseau, libertad inherente a los sujetos de derecho a partir de su voluntad individual considerada como soberana (en tanto que participando de una soberanía absoluta preexistente a la sociedad), libertad que el poder debería reconocer como axiomática, como licencia, como liberación de toda necesidad: La libertad es una noción política y no moral; en tanto que tal, no podría escapar a los presupuestos de la política. La libertad debe ser conquistada. No existen "beneficiarios espontáneos" pero sí fundadores y garantes. La libertad es resultado exclusivamente de la acción hecha para instaurarla o para apoderarse de ella, ya sea realizada por los individuos o por las colectividades. Supone pues, por naturaleza, una plena soberanía. Los pueblos y las naciones como las personas no son libres en tanto que no son soberanas. "El hombre libre es un guerrero" afirma Nietzsche, y esta fórmula se explica por la fórmula que el da: la libertad consiste en poseer la voluntad de la responsabilidad de sí para mantener la distancia que nos separa. No es pues tanto ausencia de violencia como libre voluntad de imponerse a sí mismo más obligaciones favoreciendo el estado de poder y el pleno dominio de las capacidades, condición primera de su puesta en obra, libre capacidad de ampliar las promesas que se han hecho. Eliminar la política en nombre de la libertad conduce a crear las condiciones de su propia eliminación. Como escribe C. Schmidt en un celebre pasaje: "Cuando un pueblo no tiene la fuerza o la voluntad de mantenerse en la esfera de la política, no es el fin de la política en el mundo. Es solo el final de un pueblo debil". (La noción de política. o.c. pag.97).

Como ideal del fin de la historia, la Biblia aspira a la paz universal. Con estas las palabras inscritas, en enormes letras sobre el frontón del inmueble de las Naciones Unidas en New York: "volverán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces: no alzará espada gente contra gente, ni se ensayarán más para la guerra" (Isaías 2,4). El advenimiento del reino del Unico, entrañará la abolición de los conflictos que nacen de la diversidad del mundo real (San Agustín dice que la audacia separa el alma de Dios -De Moribus 1,20 - Este término de audacia traduce aquí el griego tolma, nombre que los pitag6ricos daban a la Diada, es decir, al principio de conflicto por oposición al Único). Algo parecido hallamos en Marx con la realización de la sociedad sin clases: "La historia como la existencia, es eludida por una solución inicial que garantiza la solución final, el estado de no contradicción, el término de la teodicea laica, la sociedad homogenea y sin conflictos". En este sentido Marx cae bajo la crítica de Nietzsche, denunciando a su manera la ilusión metafísica: "Este mundo es contradictorio, pues no hay un mundo falto de contradicciones" (La voluntad de poder) (François George , Recuerdos de la casa Marx, Christian. Bourgeois, 1980 pag 303). Este ideal de la paz universal es un ideal de no contradicción que implica logicamente la desaparición de las diferencias -y con esta desaparición, su devaluación teórica- ya que son las diferencias las que generan las contradicciones, La contradicción es el motor mismo de la vida; el deseo de hacerlo desaparecer es un deseo de muerte.

Sucede todo lo contrario en el paganismo, donde el conflicto de los contrarios y su resolución en y por el ser del mundo, sacraliza la lucha como una realidad positiva fundamental. La lucha no funda un orden, pero constituye la trama del universo. Implicando a la vez la conservación y la transformación, la contradicción no mecanicista, impasable si no dialéctica, asegura su propio desarrollo (Aufhebung).

Es en el estado empírico y preconceptual donde se encuentra la clara percepción de la más alta antiguedad, sobre todo en Heraclito: "Es preciso comprender que la lucha es universal, que la justicia es una lucha y que todas las cosas nacen según la lucha y la necesidad" (frag.80). "Todo el devenir nace del conflicto de los contrarios, escribe Nietzache a proposito de Heraclito; las cualidades definidas que nos parecen perdurables, expresan tan solo la ventaja momentánea de uno de los luchadores, pero no ponen fin a la guerra; la lucha dura eternamente. Todo se modela sobre esta lucha, y esta mismo manifiesta la justicia eterna... Es una idea admirable, extraida de

la fuente más pura del helenismo, que considera la lucha como la acción continua de una justicia coherente y severa, unida a fines eternos Es la buena Eris de Hesiodo, erigida en principio universal, es el pensamiento agonal de los griegos y de la ciudad griega, la de gimnasios y palestras, de la lucha de los partidos políticos y de las ciudades entre sí, pero generalizadas al infinito, hasta el punto de que las ruedas del cosmos se mueven en presencia de ellas" (El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia

griega, Gallimard, 1938, pag.60). A lo largo de toda la historia europea, esta filosofía implicita constituirá la justificación profunda de una exaltación de los valores de lucha. Saxo Grammatico hará decir a Bjarei: "La guerra proviene de las gentes bien nacidas; de alto linaje son los hacedores de la guerra. Pues las acciones peligrosas que emprenden los jefes no corresponden a los hombres comunes" (Gesta Danorum 2,65). Y esta idea, no de una "paz" sino más bien de una lucha universal, es la que encuentra su más bella expresión en el grabado del misterioso Petrarcameister, Der Kampf in der Natur (1520).

Mientras que el monoteismo judeocristiano, vehículo de la obsesión de lo único y de lo homogeneo, exige (o cree justificarse exigiendo) la extinción de los conflictos sin pensar que la estructura del conflicto es algo vivo y que su extinción implica la entropia y la muerte, el paganismo europeo reposa sobre un pluralismo antagonista de los valores. En sus manifestaciones más inmediatas, el politeísmo es la expresión de este antagonismo, que no conduce jamás a oposiciones irreversibles, a un dualismo radical, pero que se resuelve naturalmente en un todo armónico. Los dioses del paganismo luchan entre ellos y por tanto esta lucha jamás pone en peligro la estructura tripartita nacida de la guerra de fundación(Sobre estas nociones de estructura "tripartita" y de "guerra de fundación" recomendamos la lectura de las diferentes obras de G. Dumezil Para una síntesis de estos trabajos, recomendamos. G. Dumezil a la busqueda de los indoeuropeos, Copernic.

De acuerdo con Jean Louis Tristani, Michel Maffesoli subraya que: "la división tripartita que da G. Dumezil a los indoeuropeos tiende a hacer resurgir el reconocimiento de la pluralidad social; hay papeles diversos que son asumidos, que se disponen, se oponen, se combaten quizás, pero son reconocidos en tanto que tales, y si hay una hegemonía de tal tipo, es momentanea, precaria y siempre puesta en cuestión". (La violencia totalitaria. o.c. pag.184).

Es por esto por lo que como dice Max Weber (el sabio y el político), los "dioses se combaten" y se afrentan en una perpetua re-presentación rundidora, de fuerzas antagonistas siempre plurales de la que ninguna está descalificada por anticipado en lo absoluto. En el espíritu del paganismo, el mismo enemigo público (hostis por oposición a inimicus) no puede representar el mal en sí, será siempre un enemigo relativo. Más aún, es del enfrentamiento de donde puede nacer la recíproca estima. Lejos de los usos de descalificar al enemigo para combatirlo (obligación inevitable en un sistema "pacifista") es en la medida misma en el que se enfrenta y bate bien que se le puede reconocer como un igual. De aquí la apelación esencialmente pagana al fraternal adversario" -raramente empleada hoy a que representa rigurosamente lo contrario del "perdón de las ofensas" y de la mejilla izquierda que se tiende tras haber sido golpeado en la derecha. De aquí tambien la antiquísima practica del duelo, que es la concretización misma de esta mentalidad (y que ha perdurado a traves de los tiempos, independientemente de la evolución técnica de los medios de destrucción)(Es esta practica tipicamente agonal de duelo la que Goliath el filisteo propone en la Biblia: "Escoged un hombre y que se llegue hasta aquí. Si vence luchando conmigo y me vence, entonces nosotros seremos vuestros servidores; si yo le gano y lo abato, entonces vosotros seréis nuestros siervos (...) Yo lanzo hoy un desafio a las filas de Israel. Dadme pues un hombre y midamonos en combate singular" (1 Sam.17, 8-10). Esta proposición como ya sabemos es rechazada. David mata a Goliath a traición, sin acercarsele, condición requerida para el duelo: "Así David triunfa sobre el filisteo con la honda y la piedra: abate al filisteo y lo hace morir, no había espada alguna entre las manos de David" -1 Sam.17,50-). En el paganismo, la guerra religiosa (guerra de categorías de creencia) es excluida al igual que la lucha de clases (guerra de categorías sociales) en razón mismo de su caracter irreductible. "El enemigo, el otro, no es percibido como un criminal, sino en tanto que figura de una cuestión momentanea, la existencia del otro no es negada, sino que es la medida de una existencia social que se nutre del enfrentamiento" (Michel Maffesoli, La violencia totalitaria, o.c. pag.61-62).

El motivo de los hermanos enemigos, que en la tradición indoeuropea parece injertarse marginalmente en el tema de los gemelos divinos (En los indoeuropeos los gemelos, en tanto que símbolo de redundancia, en la India Védica los Ashvins, Castor y Polux (los dioscuros) en Grecia, probablemente Njödhr y Freyr en los Germanos, resurgen de la tercera función, es decir, de la función productora. Sobre este tema ver Donald Ward, The Divine Twins. And Indoeuropean Mythological. Theme in Germanic Tradition, in George Cardona, Henry M. Hoenigwald y Alfred Senn ed. Indoeuropean and indoeuropeans, University of Pennsylvanla Press, Philadelphia, 1970 pag. 405-420) ilustra bien el modo

en el que el pensamiento pagano situa los conflictos y enfrentamientos más alla del bien y del mal. Basta a este respecto, el comparar, de una parte la oposición de Caín y Abel o de Jacob y Esaú, y por otra la de Eteocles y Polinice o de Epimeteo y Prometeo para apercibirse. Por otra parte no es menos remarcable ver como el alma faustica, sobre todo en la época del Sturm und Drang en Schiller (Die Brant von Messina) y en Goethe (Pandora) ha transformado el mito bíblico de Caín y Abel. Ya sea la preferencia por el tipo Abel que tiende a desaparecer, sea el tipo Caín abiertamente preferido, ya sea uno u otro tipo, ambos son mirados más alla del conflicto que los opone, como estrictamente complementarios. Los dos tipos se convierten pues en metáforas de sapiencia y de fortaleza: ¿Que sería la sabiduría sin la fuerza?. Y es por la conjunción de estos dos tipos como se crea la armonía. Tal es la base de la concepción weimeriana de la Wiedervereinigung der Gegensätze.

Esta filosofía se une plenamente en el ámbito de la politología, con la Freud-Feidn Teoríe de Carl Schmidt, cuya introducción en Francia, se debe a Julien Freund y a Raimond Aaron. En la "noción de política" (o.c.), obra que, tras su aparición, no ha cesado de ser uno de los polos de reflexión de la politología alemana, Carl Schmidt muestra que la distinción entre amigo y enemigo, la relación (y consecuentemente tambien la conjunción del amigo (Freund) y del enemigo (Find), es la relación especifica y el criterio mismo de la política: el criterio de política es la posibilidad por una oposición cualquiera de evolucionar hacia un conflicto.

Carl Schmidt muestra igualmente que la sustitución de la política por la moral, lejos de conducir a la extinción de los conflictos, lleva por el contrario a su agravamiento. Desde el instante en que el conflicto nace de una interpretación moral -y de una moral en la cual el bien y el mal son planteados como absolutos-, se convierte en inextinguible. El enemigo no ha sido suprimido, sino transformado: de adversario relativo, momentaneo, pasa a ser enemigo absoluto. El enemigo no puede representar efectivamente, más que el mal. Es el mal del cual él es la encarnación lo que se combate en él, y para hacerlo, todos los medios son válidos o pueden serlo. El enemigo es culpable; debe ser castigado. Esta culpabilidad del adversario, es un requisito de todo el sistema: ¿Cuando se es un adepto de la "paz universal" cómo hacer la guerra si no es en nombre del bien?. La justificación más radical es pues exigida. "Bajo el pretexto de suprimir al enemigo político en nombre de una concepción pretendidamente más humana" remarca Julien Freund, se "desnaturaliza la enemistad y se la vuelve más cruel, ocupándola en descubrir a los culpables" (La esencia de la política o.c. pag. 499). Todo el desarrollo del derecho internacional contemporáneo, fundado profundamente sobre los valores de la Biblia, tiende efectivamente a hacer del enemigo un culpable desde el punto de vista moral-jurídico. Con lo que se llega a la idea de que el enemigo, no debe de existir y si por alguna razón existe, es fuera de las leyes humanas. fuera de la humanidad. Se llega pues a la paradoja de que "estaría permitido exterminar a un grupo o a una clase social en el nombre de la humanidad ya que no se mata a un enemigo sino a un culpable. Finalmente -y reencontramos ya los índices de esta evolución-, el soldado no tendrá una función militar, sino de policia y de verdugo. Tal es la lógica: una sociedad sin enemigos que quisiera hacer reinar la paz por la justicia, es decir por el derecho y la moral, se transformaría en un reinado de jueces y culpables. Lejos de que la justicia tomase el lugar de la política, se asitiría a una parodia de la justicia y de la política" (Julien Freund idem. pag.506). Las guerras manejadas en nombre de una moral universal abstracta -moral religiosa ayer con las guerras de religión, moral ideológica hoy- han sido siempre las más atroces. Añadiendo a los conflictos tradicionales la devaluación radical de unos y la buena conciencia de los otros, abolen las distinciones clásicas de lo militar y lo civil, del estado de guerra y del estado de paz. Tales guerras implican la destrucción del adversario, eventualmente reemplazada por su conversión o su "reeducación" en la medida misma en que sea posible (e impensable) pactar con lo que el adversario representa. No son tan solo los medios técnicos de destrucción más perfeccionados lo que han hecho las guerras más atroces; es la conjunción de estos medios con la difusión generalizada de una ideología bíblica de la "paz universal", que, confrontada a la realidad de la alteración y de las enemistades relativas que se derivan, no puede hacerle frente más que convirtiendo al enemigo en un fuera de la humanidad. Admitir por el contrario, la especifidad de la política -y al mismo tiempo la completa autonomía del hombre de la que la política es signo evidente- no es considerar necesariamente al enemigo como un culpable. Es reconocerlo cuanto menos como susceptible de una identica dignidad. Si los conflictos no se originan intrínsecamente de una interpretación moral, entonces el adversario no representa el "mal"; es

tan solo la figura de una problemática y se puede respetar todavía al hombre particular que hay en él. Si una relación con él, está más allá del bien y del mal, el otro puede ser a la vez mi enemigo y mi hermano.

Igualmente en razón de su universalismo, el pensamiento bíblico rechaza la política . La política "es una esencia de vocación particularista y no universalista. Tambien, en la medida en que clérigos e intelectuales pretenden ser los servidores de lo universal, no pueden más que ser hostiles a la política" (J. Freund. La esencia de la política o.c. pag. 478). Yanvé traslada su mirada desde el absoluto de la humanidad al absoluto del individuo. Frente esta mirada, las naciones y los imperios, las culturas particulares no son en el mejor de los casos más que acontecimientos contingentes, excrecencias transitorias de la historia humana, y en el peor, manifestaciones de un "orgullo" que renace sin cesar. Al principio pagano de una totalidad unida al mundo, englobando todas las especifidades colectivas, la Biblia opone la disociación no contradictoria, de la humanidad uniforme y del individuo desligado de sus pertenencias. "A la idea de totalidad en que la filosofía ontológica reune -o comprende- verdaderamente la multitud -escribe Levinas- se trata de substituir la idea de una separación resistente a la síntesis".

El paganismo, legitima naturalmente la política en la medida estatutaria en que consagra el pluralismo de las identidades colectivas. "El Dios único, dice Julien Freund, no es un ser político. Sólo el politeismo es una visión política del más alla. Del mismo modo, la sociedad humana global, enteramente reconciliada con ella misma, tal como anuncia el marxismo, no sabría ser política" (La esencia de la política. o.c. pag.478). Desde el punto de vista político, el estado universal es una contradicción en sus términos: "El mundo político no es un "universum", sino un "pluriversum". A esto corresponde que toda teoría política sea pluralista" (C.Schmidt. o.c. pag.97). No se hace política más que con relación al otro; la alteridad es la condición misma de la política. Es esta la razón por la que la negación o la desvalorización del otro en provecho del Otro superior va pareja con la negación o la desvalorización de lo político. En sentido etimológico, la política es una actividad de la polis, de la ciudad, ahora bien, solo el paganismo puede admitir que haya diferentes dioses para diferentes ciudades.

Todos los enfermizos aspiran al rebaño. La cantidad les compensa - al menos creen ellos- aquello que les falta: si son varios los que sufren entre sí mismos, les parece que sufren menos. Aquellos que reclaman para sí los valores judeocristianos prestan a veces a los "poderosos" los sentimientos que tuvieren, aquellos de que estuvieran tentados si estuviesen en su lugar, sin ver que la propia potencia es para sí misma su propio fin, que no ambiciona bajo condición de ser serena ninguna utilidad -que "la voluntad de la voluntad niega todo fin en sí y no tolera ningun fin sino es como medio- a fin de vencerse a sí mismo en el juego deliberadamente, y organizar un espacio para ese juego" (Martin Heidegger, Ensayos y conferencias, Gallimard, 1980, pag.103). En el paganismo, la alegría no es jamás antagonista de la potencia. Pero tampoco es menos antagonista de la equidad. Condenando la exaltación de la debilidad, el paganismo no aspira en modo alguno a justificar la destrucción de los débiles por los fuertes, ni a constituir la "coartada ideológica" de cualquier desorden establecido. Pretende por el contrario, contribuir a formar el marco espiritual que permita a cualquier hombre, cualquiera que sea su rango suponer solamente sea cual sea la voluntad, de cultivar en él aquello que lo fortalezca, y no aquello que lo destruya. No reprocha al judeocristianismo el que este defienda a los débiles injustamente oprimidos. Le reprocha la exaltación en estos de su debilidad, De ver el signo de su elección y su título de gloria; le reprocha el no ayudarlos a convertirse en fuertes. Pues no se trata de oponer los fuertes a los débiles- Hoy por otra parte, es el paganismo el debil, y el monoteismo judeocristiano el fuerte pero es mejor oponer un sistema para convertirse en fuerte a otro sistema para quedarse en debil. Se trata tambien de hacer del mundo, no un valle de lágrimas, no un teatro de sombras, no una escena donde el hombre con una alegría inigual juega con su salvación, sino el campo de expansión de sí mismo, para un hombre capaz, afirmandose autónomo, de instituirse él mismo su propio proyecto.

"El desierto es monoteista". Ya conocemos la celebre formula de Renán añadida a la relectura sobre un manuscrito. Figura en la "Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas " o.c.: "La naturaleza ocupa poco lugar en las religiones semíticas: el desierto es monoteista; sublimado en su inmensa uniformidad, revela ante todo al hombre la idea del infinito, pero no el sentimiento de esta vida incesantemente creadora que una naturaleza más fecunda ha inspirado a otras razas". Esta fórmula no ha sido apenas conservada hoy en dia -independientemente del hecho de que el desierto no es monotono

sino extraño a toda alteración, como lo imaginamos. Es posible, no obstante, que contenga un algo de verdad. Erich Fromm por ejemplo, sin ver en el desierto la fuente del monoteismo, admite la posibilidad de una influencia del medio de vida sobre la concepción general del mundo. Evocando su significación como "símbolo de una vida sin trabas", considera al desierto como la llave simbólica" de la salida de Egipto: "El desierto no es un pais; no tiene ciudades, ni riquezas; es el dominio de los nómadas que no poseen más que aquello de lo que tienen necesidad, es decir, cosas indispensables para la vida y no riquezas. Historicamente, las tradiciones nómadas se entremezclan en el relato del Exodo; y se puede afirmar con toda seguridad que estas tradiciones han determinado la tendencia opuesta a toda propiedad no funcional y la elección de la vida en el desierto como preparación a la vida libre" (Ser o tener.o.c. pag.68-69). ¿No era pues necesario que la Torah fuera dada al hombre en el desierto, en ese paisaje que libera al espíritu de todas las cosas visibles y le hunde en el abismo de su propia noche?. "La vida pastoral, la soledad y el tiempo puro facilitan la revelación que, como ya sabemos, se produce en el desierto, -escriben Eisemberg y Abecassis-. Dios ha escogido un pueblo de nómadas y no de sedentarios y lo ha formado en el desierto antes de donarle la tierra prometida, a fín de que no se lige a otros y de que quede fiel a su vocación" (¿Yo, el guardian de mi hermano? o.c. pag.75). Una idea análoga habia sido expuesta en el siglo XVI por el Maharal de Praga: "Porque la Torah es divina, porque es el intelecto absoluto y no una colección de conveniencias, ha sido dada en el desierto, pues el desierto presenta una afinidad con aquello que viene de dios y del intelecto" (cf. th. Dreyfus, Dios habla a los hombres, Klinksieck, 1969, pag.138-141). Mircea Eliade observa: "La región pura y santa por excelencia es tan solo el desierto, pues es aquí donde Israel es fiel a su Dios" (historia de las creencias y de las ideas religiosas Vol.I o.c. pag.368).

Ernst Renán escribe: "Hay razas monoteistas así como hay razas politeistas y esta diferencia lleva a una diversidad original en la manera de examinar la naturaleza" (estudios de historia religiosa). Opinión ciertamente excesiva pero que tiene la ventaja de poner el acento sobre esta controvertida noción de "naturaleza". Si el ser es el mundo hay necesariamente parentesco, filiación, consubstancialidad del ser y los seres -y de estos entre ellos-, consubstancialidad por consiguiente del hombre y de la naturaleza, como del hombre yde dios. Este lazo del hombre a la naturaleza todo hay que decirlo, no se debe interpretar como un vulgar naturalisino -el "retorno a la naturaleza" tan caro a los discípulos de Rousseau, a los ecologístas y a las sectas volkische- sino como una participación activa del hombre a la existencia en su conjunto, fundada sobre la clara conciencia que el hombre puede tener de esta existencia. En esta perspectiva Dios puede estar en todas las cosas, no en el sentido de un logos que trabajaria desde el interior la realidad sensible, sino como una dimensión de esta realidad: su dimensión de profundidad. La bruma sobre la montaña, el canto del pajaro, el caminillo del insecto pueden llevar la señal. Dios puede desplegarse hacia el hombre en el movimiento de las olas, la hierba que germina, la flor que se abre (ver, "El paganismo cristiano" de Francisco de Asís que alaba a "nuestra hermana luna", "nuestro hermano el viento", "nuestro hermana la tierra", "nuestra madre que nos sostiene y nos alimenta" y sobre todo "nuestro hermano el sol").

En las religiones indoeuropeas, como ya hemos dicho, el hombre es la medida de Dios. La sociedad de los dioses esta organizada sobre el modelo de la sociedad de los hombres, a la cual garantiza la perpetuación dandole una representación ideal. El hombre es el único creador de dioses por que es el único dador de sentido. En el Olimpo o en el Walhöll (Walhalla) los dioses ejercen un rol social funcional, según el modelo de la ideología tripartita, que tiene su equivalente en la ciudad de los hombres, ya sea realmente, ya sea sobre el plano de la "ideología" (en el sentido dumeziliano del término). Lejos de oponerse a este mundo de los hombres, el panteón lo provee, pues, de la más intensa y firme de las justificaciones. Constituye su exaltación. Los dioses mismos, manifiestan los caracteres de los hombres, y atestiguan su misma diversidad de aspiraciones. En la Iliada, cuando Zeus considera el sustraer a Sarpedón a la espada de Patroclo, Hera le dice: "Nosotros, los otros dioses, no estamos de acuerdo con tu decisión" (C.XVI). Del mismo modo, cuando Brynhildr (Brunhilda) desobedece a Odín -episodio que se encuentra evocado en los Edda, en las últimás estrofas del Fafnismal- es con mucho pesar, como su padre para castigarla, la encierra en el círculo de fuego del que la liberará Sigurdr (Siegfried): Y es que Zeus y Odín son soberanos, no despotas. Y que la religión constituye el cimiento natural de esas estructuras que las religiones de salvación individual -sobre todo bajo sus formás

profanas - intentarán a menudo quebrar. Los dioses al fin y al cabo son mortales. Cuando llegue el fin del ciclo, desaparecerán.

En los indoeuropeos, observa Jean Varenne, "hay continuidad entre las más humildes de las criaturas y los dioses más elevados. Esto no implica que todos esos seres sean iguales; al contrario, forman grupos netamente separados y jerarquizados ... .La norma es para cada viviente, asumir plenamente la condición propia o como dice el Veda, su dháman: a la vez su "estatuto" y su "posición", es decir su puesto en la escala jerarquica de los seres" (los indocuropeos, en Diccionario de las mitologias, Flammarión, 1980 pag.45).

Esta continuidad que une la esfera divina y la esfera de los hombres, al mismo tiempo que lo sagrado y lo profano, nos parece, por oposición al dualismo inherente al mundo de la Biblia, uno de los rasgos más característicos del paganismo. En la antigüedad pre-cristiana, la religión no se distingue de la vida cívica, no despojandola de sus propias normas para someterla, sino por el contrario para sacralizarlo. En los Romanos, la "pietas" es ante todo una virtud social. La religión en Roma, sacraliza las colectividades orgánicas desde la familia hasta la patria -de aquí la importancia de los cultos domésticos y por otra parte del culto cívico, extendido más tarde a culto imperial~. Ella, refleja el respeto a las normas sociales y a las relaciones naturales entre los individuos. Extiende la disciplina común y prolonga la jerarquía. En este sentido, la religión descansa menos sobre la "moral" y la creencia, que sobre la participación

en los ritos: "practicar" un culto, es ser buen ciudadano; es afirmarse solidariamente con el destino de la ciudad. En los Germanos, el culto es el fundamento de lo sagrado que es el fundamento del derecho. La religión es indisociable del heidiun sidr, de la "costumbre pagana". "Este detalle es esclarecedor -subraya Regis Boyer- pero no basta para afirmar que la religión germánica no existe sino en tanto que conjunto de prácticas y de operaciones culturales Es en la práctica de los ritos, en el momento en el que asiste y participa, cuando el germano se adentra en la Religión" (Las religiones de la Europa del Norte.o.c. pag 43-45). Ocurre lo mismo en los iranios, los indios védicos o los celtas. El monoteismo judeocristiano, crea menos -como se ha venido afirmando frecuentemente- las condiciones del respeto por la persona que las de su deformación bajo la forma del individualismo, es decir, de la ideología que una vez transpuesta a la vida profana, justifica en nombre de una verdad abstracta universal la ruptura de solidaridad del individuo y la ciudad. La relación con lo divino es pues puramente individual: se trata tan solo de su salvación. (Este rasgo, como lo hemos visto, está excepcionalmente acentuado en el cristianismo, el judaísmo lo compensa en gran medida por la idea de "elección" de todo un pueblo). En el paganismo la religión tiene sobre todo a regular situaciones de interes colectivo; dedica especial atención a la persona (más que al "individuo"), pero teniendo en cuenta su raices, algo indispensable para la comprensión de su identidad. "No es en tanto que individuo -señala Jean-Pierre Vernant- que el hombre griego respeta o teme a un dios, es en tanto que jefe de familia, miembro de un genos, de un demos o de una ciudad". este vínculo comunitario es tan fuerte que en numerosas sociedades europeas antiguas, la proscripción está considerada como un castigo ejemplar. (La idea según la cual, el proscrito siendo alejado de la comunidad, soporta una especie de maldición sagrada, estará viva hasta en plena Edad Media).

Luego en el paganismo, la persona es inseparable de su raza y su familia. En la antigua espiritualidad escandinava, la familia constituye uno de los fundamentos de la existencia con el honor y el destino. Gran cantidad de decisiones y de actos importantes se fundan sobre el único hecho de la pertenencia a la familia -y se considera con orgullo el querer igualar al padre, así como deshonroso mostrar menos valor que él-. La misma inmortalidad, está ligada al mundo, al ejemplo dado, al recuerdo dejado y transmitido como un modelo viviente, la verguenza, la transgresión del honor, es un renegar de lo sagrado. Eternidad "física" y eternidad espiritual se conjugan. La mayoría de los pueblos indoeuropeos han creído en un "más allá" (en sanscrito paradesha, en iranio pairi-daeza, de donde procede la palabra "paraíso") pero siendo este, una transposición de este mundo. Lejos de representar la antítesis de la existencia real, lejos de suprimir el conflicto que forma la trama del universo, les conducía a un nivel más alto. "El Walhalla en el que todavía podrá combatir y donde todas las tardes de cada jornada serán curados de sus heridas mortales". (Regis Boyer. Las religiones de la Europa del Norte.o.c. pag.32). Antes de la aparición del tema del Vallöll, del que ciertos autores veían una creación relativamente tardía, la devoción nórdica dara

con las almas de los muertos es tanto más grande cuanto que estos no dejan este mundo, sino que se refugian en cualquier lugar de la tierra o el cielo, cercano a su antiguo hogar, etc. Todos los comentaristas estan de acuerdo en ver, en la creencia en los landvaettir, las almás de los muertos, un rasgo esencial del paganismo islandés. (Estas almas se convertirán luego en elfos, y finalmente con el cristianismo en demonios). Entre los griegos, los campos Eliseos no son más que una proyección sublimada de este mundo. Entre los Celtas, el sid, localizado "más alla del mar", en el fondo de los lagos, en las colinas o bajo los montículos, es "un mundo paralelo al nuestro que, siendo tan diferente a lo lejos, se superpone y lo baña" (François Le Roux y Christian Guyonvarch. La civilización céltica. Ogam Rennes 1979 pag.122). Tal y como se nos aparece este paraíso céltico, "no tiene nada en común con el paraíso cristiano, y está muy proximo por su concepción, al Walhalla germánico y al paraiso islámico. Sus ocupantes llevan una vida feliz y de delicias: consumen un alimento abundante y selecto, son amados por mujeres de extraordinaria belleza y tienen todos el mismo rango social elevado. No se conoce entre ellos ni pecado (noción cristiana) ni transgresión (noción precristiana) (idem.pag.123) (La creencia en la reencarnación, atestiguada sobre todo en los Indios, parece corresponder también a esta idea de que la inmortalidad no implica ruptura radical con la realidad sensible. En cuanto a Cesar, escribe: Los druidas buscan sobre todo persuadir de que las almas no perecen, sino que pasan tras la muerte de un cuerpo a otro" -De bello Gallico 6,14-. Lucano, Estrabón y Diodoro de Sicilia emiten juicios parecidos. La investigación contemporanea demuestra a este respecto que la creencia en la metempsicosis en sentido estricto, está practicamente ausente en el mundo céltico -ver François Le Roux y Christian Guyonvarch, Los Druidas, Ogam, Rennes, 1978). El sueco Stig Wikander ha establecido por su parte que el tema de el reino de los cielos era de origen indoeuropeo (Historia de los Uranidas en Cahiers du Sud 36, 1952, 8,7). Pensamos en Nietzsche que hace decir a su Zaratustra: "Yo amo a aquellos que no buscan más alla de las estrellas una razón para morir o sacrificarse, sino por el contrario a los que se sacrifican a la tierra porque un día llegará el reino del superhombre".

Esta idea fundamental de una continuidad entre el hombre y el ser que es el mundo no puede sin embargo ser plenamente tomada en cuenta más que con la condición, repitámoslo, de no ser interpretada bajo el ángulo del naturalismo. A nuestro parecer, se ha representado excesivamente al paganismo como una "religión de la naturaleza" ignorante de toda trascendencia y que estaría en cualquier caso limitado a sacralizar los determinismos naturales. Algunos de estos aspectos, sobre todo en el paganismo popular y rural, de los que los "restos" más o menos deformados, han sido numerosos, han podido dar pie a esta interpretación. Esta ha sido por otra parte sistematizada por la propaganda cristiana a fin de oponer de un facil modo las prerrogativas del "espíritu" de los que la "nueva fe" se arrogaba el monopolio, a las estupideces naturalistas de los "adoradores de la piedra y de las cosas inanimadas" Ahora bien, en lo esencial, esta imagen es falsa, y se comete un grave contrasentido adhiriendose a ella.

La naturaleza es en efecto tan solo un aspecto del mundo y no se confunde con él. Afirmar la existencia de una continuidad entre el hombre y el mundo, no es reintegrar al hombre entre las cosas, animadas o inanimadas, y menos aún reducirlo a su propia "naturaleza" (a lo biológico, a lo animal que hay en él) o despojarlo de su caracter específico. No solamente la continuidad debe ser considerada de forma plural a la vez que dialéctica (las leyes de la conciencia humana no van unidas a lo biológico, así como lo biológico no va unido a la microfísíca) sino que se debe admitir que esta se realiza en dos direcciones opuestas, en lo alto y en lo bajo, del hombre hacia la naturaleza tanto como hacia la divinidad. Se puede desde este momento compartir la opinión de Julius Evola según la cual "lo que caracteriza al mundo pre-cristiano, al menos en sus formás superiores, no tiene nada de común con una adivinación supersticiosa de la naturaleza; se trata más bien de una comprensión simbólica de ella, a través de la cual, todo fenómeno y toda acción exterior aparecían como la manifestación sensible de un mundo de más alla de lo sensible" (El malentendido del "nuevo paganismo" art.c.).

Este es pues todo el equivoco de la "buena naturaleza". Es cierto que la "naturaleza" en tanto que representa un aspecto del mundo, es fundamentalmente buena. No es por lo tanto lo que nos determina integralmente - de forma que en cierta medida, es de ella de donde sacaríamos nuestra significación- . Al contrario, es más bien el hombre quien modelandola según su voluntad, la determina y le da un sentido. Hay en cierto neo-paganismo -el mismo que critica Evola- toda una temática de la "Edad de Oro", de la "inocencia pagana primitiva", que nos parece extremadamente criticable, al igual que las ideologías y las

doctrinas que ha menudo se le han unido (neo-roussianismo con resonancias ultra federalistas, ecologismo volkisch, anti-estatismo primitivo etc.). Esta temática implica una concepción determinista y biologista del hombre que no corresponde en nada a la realidad y que, paradojicamente, se une al mito judeocristiano de la inocencia adámica (de la que probablemente sufre la influencia).

La teología del paganismo no es una teología de la naturaleza, sino una teología del mundo. La naturaleza manifiesta el rostro del Ser, pero no constituye su determinación última. Y al igual que la continuidad entre todos los seres, sobre todo entre los hombres y los dioses no implica que estos seres sean confundidos o espontaneamente igualados, al igual la protesta que el espíritu europeo no ha cesado de expresar contra el divorcio del cielo y de la tierra, del hombre y de Dios, del alma y del cuerpo, no implica que todos estos términos sean puestos al mismo nivel. El alma y el cuerpo son, en la prolongación del uno y del otro, consustanciales al mundo, pero es sin embargo el alma quien "domina". Con relación al cuerpo, ella es, podría decirse, una cualidad emergente. Es este el motivo por el cual el paganismo postula la primacia de la idea, de una idea que no debe ser confundida no obstante con el Logos platónico. Por lo cuál, tambien rechazamos toda interpretación principalmente naturalista de las religiones indoeuropeas, para buscar el núcleo, no en una disociación de los "elementos naturales" ni tampoco en una serie de acontecimientos históricos transfigurados por el mito, sino más bien en un sistema ideológico, en una visión del mundo particular, que da de golpe un sentido a todos sus componentes. En esta perspectiva podemos decir que el hombre "crea" el mundo por la herencia que lleva sobre él, que el alma se constituye un cuerpo, que una vía colectiva del mundo forma una sociedad etc.

"Creador" de la naturaleza, el hombre es igualmente creador de dioses. Participa de Dios cada vez que se sobrepasa a sí mismo, cada vez que alcanza los límites de lo mejor y de lo más fuerte de él. Esta idea será retomada por Nietzsche, bajo un ángulo particular, con el tema -frecuentemente mal entendido- del superhombre. Ella encontrará en la antropología filosófica moderna (Gehlen, Postmann, Plessuer) sus justificaciones epistemeológicas con el tema del hombre luchador, constructor de sí mismo. Y posteriormente desarrollada por Heidegger -y es aquí donde Levinas verá en esta "piedad consagrada a los dioses míticos" lo que le es más extraño: un "retorno ofensivo de las normas de elevación humana" (dificil libertad o.c. pag. 2).

El paganismo toma en cuenta los determinismos naturales, pero no somete al hombre; siempre opone a lo inevitable la libertad humana y la voluntad heroica. En la antiguedad pre-cristiana, ya sea en la saga germanica la representación romana del fatum o la tragedia griega, se reencuentra constantemente esta idea de que lo imposible debe ser intentado, sobre todo cuando es verdaderamente imposible. La noción de destino es diferente de aquella de la predestinación. Es en cada hombre, una encarnación de lo sagrado que como tal, es asociado a un devenir. El hombre no soporta su suerte. Puede libremente ampliarla, cargar con ella, o intentar oponersele mediante una idea diferente. En los germanos, -precisa Regis Boyer- el destino "experimenta una especie de asimilación" cuya traducción es el espíritu de lucha (vighugr). El hombre se hace de sí mismo una idea que es la traducción de su destino, durante toda su vida va a intentar manifestar este a través de sus actos; y habrá alcanzado su meta si esta idea es reconocida de común acuerdo por sus contemporáneos. La sociedad es el campo cerrado donde se crea la reputación de un hombre, es decir, donde se asevera la forma de su destino" (Las religiones de la Europa del Norte, o.c. pag. 19). El destino para los antiguos escandinavos, no es un poder funesto y hostil. Es más bien el conjunto de los estados de hechos que la experiencia permite probar. Cuando se lee el texto de las sagas, señala Peter Hallberg , "no es el destino sombrío e inmutable lo que primero retiene la atención del lector, sino más bien la actitud heroica de los personajes frente al destino -no derrota sino victoria-" (The Islandic Saga, Lincoln, 1962 pag. 96). Es la importancia de la noción de destino lo que determina la de la noción de honor y no a la inversa. Es por esto por lo que hay un destino deshonroso cuando no se le hace frente: En un mundo en el que, tras haber sondeado sus capacidades, se decide ir hasta el final, el honor es el de no faltar a la idea que uno se hace de él mismo" (R. Boyer, La vida religiosa en Islandia 1116-1124, Fundación Singer-Polignac 1979, pag 336) (En este sentido el deshonor es también la mediocridad. Su contrario no es el pecado, sino la verguenza). De manera más general, explica Jean Varenne: "Parece que los indoeuropeos hayan profesado que el destino es la expresión del necesario encadenamiento de nuestros actos (ley de causalidad); desde ese momento,

mi libre voluntad (o la de un dios, interviene en el curso de los acontecimientos) aparece como una "materialización" de mi destino; yo puedo ser un heroe si quiero serlo; y si lo llego a ser (si mi voluntad ha sido bastante fuerte, si los dioses no han estado contra mí) se podrá decir con justicia que tal era mi destino" (Los indoeuropeos, o.c. pag.45). En el paganismo, el destino es un principio de vida.

La noción de "fatum" no entraña pues ni la obediencia ni la sumisión, ni el renunciamiento. Al contrario, estimula el deseo de acción y conserva el sentimiento trágico de la vida. Así lo subraya Schopenhauer, lo trágico está unido a la clara conciencia que el hombre tiene de su debilidad, del caracter efímero de su existencia -y al mismo tiempo, del deseo reafirmado constantemente, de compensar esta debilidad por una intensidad creadora. En otras palabras, lo trágico implica una voluntad de mesurarse al tiempo, sabiendo que al final será él el vencedor, sin encontrar jamás en la certeza de la caída final (la muerte), el menor pretexto para renunciar. Mantiene este "pesimismo de la fuerza" que Heidegger opone al "pesimismo de la debilidad" y que postula la toma de conciencia de las fuerzas y de las condiciones necesarias para dominar pese a todo la situación histórica" (Caminos que no llevan a ningún lado, Gallimard, 1968-pag. 185). El heroísmo está entonces en luchar contra lo que acabará por triunfar -pero un triunfo este "natural", al que siempre es posible oponer otro triunfo propiamente humano-. Es precisamente porque hay un destino, que el hombre, intentando, ya el cumplirlo ya oponerse a él, puede ser heroico, sobrepasarse a sí mismo y participar de un estado divino. Amor fati: el único medio de sufrir sin sufrir. Exaltación llevada a lo más profundo de un temperamento agonal que hace

(falta texto)

En los estoicos, se encuentra igualmente la idea de que el libre arbitrio, condición del mérito individual, no es escluido por la predestinación. Crísipo desarrolla ampliamente este punto de vista. Cicerón en el "De fato", Alejandro de Afrodiso en su tratado sobre el destino, distinguen las "causas antecedentes" sobre las cuales nada podemos y las "causas inmanentes" que no dependen más que de nosotros. El destino gobierna el mundo, dice Séneca, pero la libertad interior del hombre no está jamás perjudícada por la adversidad: el hombre puede siempre determinar libremente el sentido de sus actos. Más tarde, en el interior mismo del cristianismo, toda una corriente de pensamiento herético luchará contra el determinismo del pecado hereditario, mientras que los teólogos se enfrentarán sobre la predestinación y la Gracia para ir a parar a la conclusión de que el hombre es todavía libre de sus actos". Hölderlin, apasionado admirador de la Grecia antigua, afirmará que es realizándose en lo que está más alejado de su "naturaleza" -es decir, en aquello que le obliga a contenerse con el máximo esfuerzo- como un pueblo puede dar lo mejor de sí mismo. Esta concepción de la libertad humana está estrechamente ligada a una cierta concepción de la historia: la "naturaleza", lo innato, lo pasado condicionando el futuro del hombre, pero no determinandolo. Es en este espacio semántico, entre "condicionar" y "determinar" donde se aloja nuestra libertad: el hombre no puede hacer más que con lo que posee, pero con lo que posee, puede hacer lo que quiera.

La distancia que separa toda forma de naturalismo de la concepción del mundo estudiada y propuesta aquí, nos permite igualmente el rechazar la reducción del paganismo a una especie de sensualismo "picante" o rabelesiano, sino donjuanesco o libertino. Creen algunos que vivir de forma pagana consistiría en desbridar sus instintos, deshacerse de toda idea de pecado o de examen de conciencia: comer bien, beber bien y copular mejor -por oposición a la moral de los "hombres de negro" que predican el ascetismo, la abstinencia y la pobreza. Todo un paganismo de bulevar se ha desarrollado de este modo, a base de libertinaje a lo Casanova cuando no de "esoterismo sexual" o de "pagan sensations" holliwoodianas (p. e. el film de Tinto Brass, Calígula, 1977). Esta interpretación principalmente latina (Parece ser un fenómeno latino el privilegiar el aspecto genésico del naturalismo, por contra de los anglosajones que anteponen más bien el aspecto utilitario y los Germanos continentales el aspecto ecológico. En definitiva podriamos resumir diciendo que existe un paganismo en el ámbito de la ruptura etno-cultural de la Europa cristiana meridional ex-católica, de tonalidad más bien "picante" y un paganismo nórdico ex-protestante de inspiración mística) y que siente su catolicismo invertido -catolicismo de carnaval, de fiesta de locos - como surgido de una evidente purificación de principios ante las actitudes cristianas que han conducido a devaluar a la mujer, el cuerpo, el deseo sexual, y que han

hecho de la "concupiscencia casual" uno de los pecados capitales. Cosa que nos parece no menos criticable.

La antiguedad europea nos da, y esto es evidente, el espectáculo de una sexualidad "natural" asumida libremente, donde los tabús y las prohibiciones son en general inexistentes. El hecho ha sido señalado cientos de veces, y es suficiente para convencerse con el reportarse a los testimonios de los antiguos así como a los trabajos de los modernos (p.e. los estudios de Paul Veigne sobre la vida sexual de los romanos). No se puede decir que esta libertad sexual sin embargo resume al paganismo, ni que la Europa pre-cristiana sea imaginable como ignorante del pudor y la castidad, honrando el pan-sexualismo y admitiendo en este terreno no importa que práctica. Un tal cuadro corresponde más a la propaganda cristiana que a la pura realidad, y aquellos que lo subscriben, contentándose en tomar como positivo lo que los cristianos juzgan negativamente, les hacen indirectamente el juego. La ética sexual de la Europa de los orígenes es generalmente libre, desprovista de la idea de pecado; no es amoral. La prostitución sagrada, el pan-sexualismo, las pasiones desatadas, la orgiastica oriental le son más bien extrañas, y es unicamente en los periodos de decadencia cuando la sexualidad se sale completamente de sus normas. Es sabido el modo terrible como el Senado romano reprimía el culto de Dionisos en los escándalos de las bacanales de (falta texto) -186.Homero con celebra otro tanto las justas amorosas de sus héroes cuya virtud canta. El estoicismo expresa con un vigor excepcional, una gran desconfianza respecto a ciertos desbridamientos de la pasión sexual. Se puede igualmente estar seguro de que en la Grecia de los origenes, bajo la república romana o en los antiguos germanos, un maestro en teratología sexual como Gilles de Rais no habría llegado a viejo. ¿No es Georgeg Sorel quien en "las ilusiones del progreso" (1908), sostiene que el declinar de los valores aristocráticos va unido con el de la moral ascética?. El libertinaje sexual -no confundir con una libertad sexual asumida serenamente- no se distingue esencialmente de otras formas de destrucción de la personalidad.

En el cristianismo, la devaluación del cuerpo y de la sexualidad, tanto como el desprecio de la mujer, vienen por otra parte del helenismo de los últimos tiempos. Sin suscribir íntegralmente, las opiniones de un Claude Tresmontant o de un Pierre Chamm sobre este punto, es cierto que la teología cristiana ha acentuado notablemente los rasgos que no existían más que de modo más moderado en el judaísmo antiguo. Este odio al cuerpo, como lo hace observar Nietzsche no ha dejado de contribuir a la creación de un sentimiento de culpabilidad que los moralistas cristianos han explotado constantemente. Para los teólogos católicos, la "verguenza" unida a la "concupiscencia del cuerpo" es el fruto directo del pecado original (alocución pronunciada el 4 de Junio de 1980 por Juan Pablo II, en el Observatore Romano, 10 Junio 1980). Sin llegar hasta los excesos del gnosticismo, la primera filosofía cristiana bajo la influencia de Platón, que representa al cuerpo como una prisión para el alma y la muerte como una liberación, así como las doctrinas de la caída, que hacen de la existencia en el cuerpo la causa de las desgracias humanas. Durante los primeros siglos de nuestra era, la misma teoría de la resurrección de los cuerpos comete el error de devolver a los cristianos el desprecio hacia el mundo físico, así como ciertas prácticas de una ascesis negativa y delirante (que el derecho canónico prohibirá finalmente)(El ascetismo pagano presenta en la misma época un caracter diferente. E.R. Dodds señala a este respecto: "El ascetismo de los aforismos paganos es moderado, por no decir banal; el señorío de sí mismo es el fundamento de la piedad (...). El redactor cristiano tiene ideas más severas: si se toma el riesgo de casarse, el matrimonio debe ser "una rivalidad de continencia, y la auto-castración vale más que la impureza" (Paganos y cristianos en una era de angustia, Pensamiento salvaje, Claix, 1979, pag.17)."Infeliz hombre soy!, -exclama Pablo - ¿Quien me librará de este cuerpo que me conduce a la muerte?" (Rom.7,24).

El matrimonio cuyo resultado será el "hogar cristiano", no es más que un peor de los casos ante el cual el celibato debe siempre ser preferido. El concilio de Trento, en su X canon, afirmará, contra los reformadores: "Que sea anatemizado aquel que diga que el estatuto conyugal debiere ser considerado como superior al de la virginidad o al celibato y que no hay nada mejor y más deleitable que perseverar en el matrimonio antes que permanecer en la virginidad y en el celibato" El escritor griego Alejandrino, conocido con el nombre de Filón el Judío, cuya filosofía influenciará el pensamiento cristiano, escribe: "Dios ha tenido sin razón el odio por el placer y el cuerpo". San Antonio afirma rugir cada vez que debe comer o satisfacer una función natural. San Jeremias llega a decir que, "la pureza del cuerpo y de sus vestidos significa la impureza del alma" (citado por Havelock Ellis, La selección sexual en el hombre,

Mercurio de Francia, 1925 pag. 58). Santa Brígida escribirá: "Dios no sabría habitar en un cuerpo sano". El cristianismo primitivo elogía la suciedad: la Iglesia comienza por matar los baños.

Esta tendencia no se encuentra en el Judaísmo. Este en particular hace generalmente una lectura menos misógina del relato de la "seducción" de Eva por la serpiente (Gen. 3,1-7). Si la serpiente no se dirige a Adan, estiman gran número de rabinos, no es porque él hubiese sido en tanto que varón más dificil de "seducir" sino simplemente por que estaba ocupado en otra parte" (Eisemberg y Abecaseis ,Y Dios creó a Eva.o.c. pag. 227-235). Igualmente para toda una corriente del Judaísmo, la sexualidad no es una consecuencia del pecado original: Caín y Abel habrían sido concebidos antes de que esto se produjese (Este es el punto de vista de Rachi, por oposición a la interpretación de Ibu Ezra). La primera de todos los mitziroth prescribe el fundar un hogar; es por otra parte la importancia de este precepto lo que explica practicas tales como el Levirat. El celibatario es considerado como un hombre "incompleto" no puede por ejemplo oficiar el día de Kippour. En cuanto a la santidad del cuerpo, el Talmud precisa que "esta prohibido habitar una ciudad que no posea baños públicos" (J. Kid 4) y añade que las delicias de las que habla el Eclesiastes son las piscinas y los baños (Guit 68).

Es preciso comprender efectivamente, que el tabú así como la transgresión del tabú pertenecen al mismo mundo -y es en este mundo donde el paganismo pretende salir sobrepasandole- Los excesos marchan parejos y se justifican mutuamente. El sacerdote tiene necesidad del pecador, tanto como el pecador se considera que tiene necesidad del sacerdote. La incitación moderna a gozar "por higiene" tiene en definitiva el mismo sentido que los antiguos consejos de abstinencia o el imperativo cristiano de procreación. Cierta sexología "revolucionaria" se define por relación a los mismos valores que la sexología "burguesa". De Hipócrates y Galeno hasta Wilhelm Reich, no se sale de la ideología del derramamiento (de los humores). Georges Bataille, teórico de una embriaguez dionisiaca y panteista emparenta a la mística surrealista (y de cuya teoría del erotismo se resiente fuertemente de la influencia de Hegel y de Nietzsche), escribe: "Eso que se llaman los placeres de la carne ensucia no solo mi cuerpo y mis pensamientos sino tambien el gran universo estrellado". Nada más cristiano en el fondo que los carnavales y otros desbordamientos grotescos, donde las naturalezas se desbordan bajo una forma de locura voluntariamente subrayada, para enjugar el exceso de violencia y permitir al dogma una vez apagados los farolillos, recobrar sus derechos. Nada más cristiano que esta pornografia que no tiene alicientes más que estando prohibida, nada más cristiano que esas canciones viciosas, por las que se enuncia el ritual conjuratorio de la derivación. (Y tal vez no sea una casualidad si la ascesis negativa fue predicada por dos africanos de sensualidad desbordante, Agustín y Tertuliano, tras su conversión al cristianismo.

Nosotros estamos sin duda del lado de aquellos que exaltan la fuerza y la belleza del cuerpo contra aquellos que intentan devaluarlo en nombre de la primacia de una razón universal identificada al Logos judeocristiano -como Malebranche, cuando truena contra el hombre desenvuelto y libre, ”señor de las figuras que adulan los sentidos y excitan las pasiones".- Pero rechazamos igualmente el pansexualismo "liberador" y lo hacemos por dos razones tóricas precisas. Ante todo porque el hombre no es pura naturalidad: no es solo lo biológico, el instinto, la pulsión. Después porque aquello en que funda su especificad , es sobre todo en la posibilidad que el tiene de construirse no por rechazo de las molestias, sino por las que él mismo se impone. Estas dos afirmaciones van evidentemente unidas: es porque el hombre no está integralmente creado por la naturaleza por lo que está obligado a crearse a sí mismo. Pues, si se admite que el hombre no es tan solo un animal, si se admite que se construye por el dominio y canalización de sus pulsiones, no se puede seguidamente aceptar la reducción del paganismo al "libertinaje". Mejor aún, si el hombre se construye a sí mismo, si el objeto y el contenido de sus pulsiones no están determinadas de antemano, si el espíritu se modela un cuerpo ejerciendo una molestia sobre él, entonces todo desencadenamiento anárquico de los instintos equivale a la aniquilación misma de la personalidad. La "liberación" de todas las pulsiones no es tema del paganismo, sino del freudismo. El paganismo no consiste de ningún modo en imaginarse libre de toda obligación o de todo apremio, sustraerse a todo examen de conciencia, librarse de toda angustia existencial, así como de toda idea de falta. En muchos aspectos, es exactamente lo contrario. El mismo Nietzsche dice que la regla normal de vida no es dejarse llevar, sino la violencia ejercida sobre sí: el gran estilo consiste en "convertirse en señor sobre el caos que se es, forzar al caos a volverse forma". Como lo ha subrayado Paul Valadier, uno de los

mejores conocedores actuales de Nietzschel, la oposición constituida por el autor de Zaratustra entre Dionisios y el Cruficicado no es la oposición entre un impulso vital que brota satisfecho de sí mismo, y una voluntad morbosa de sufrimiento, sino más bien la oposición entre un modo trágico de vivir el sufrimiento y un modo cristiano de soportarlo. Hay un vínculo entre la verdad del Eterno Retorno de lo identico y la renovación de los sufrimientos que soportamos. Nietzsche, sabe muy bien que la idea de una desaparición del sufrimiento no es tan solo una voluntad "sobrehunana", sino por el contrario un deseo que expresa el último hombre, atado como está a la busqueda del confort, del bienestar individual y de la seguridad a todo precio. "Solo el gran dolor es el último liberador del espíritu" (Nietzsche, La gaya ciencia). Valor trágico del sufrimiento que da un valor al ser en tanto que sagrado, para justificar de nuevo una inmensidad de sufrimiento. (Sobre esta cuestión Valadier, Paul. Jesucristo o Dionisios, La fe cristiana en confrontación con Nietzsche, Desclee 1979, pag.229-236).

La experiencia original del hombre faústico, es la experiencia del libre arbitrio. La naturalidad no estando en él, le determina en lo esencial. El hombre se hace hombre asumiendo plenamente su historicidad. En lo sucesivo, siendo ya enteramente responsable, se encuentra de hecho presa de una inevitable y fecunda angustia existencial. Esta angustia, nueva forma de sentimiento trágico, le induce a usar de su libertad para hacerse creador a fin de compensar por la intensidad la falta de duración, lo que le conduce permanentemente a hacer las elecciones conforme a sus proyectos. De aquí la introspección, el examen de conciencia, la inquietud sobre el sentido, como tambien sobre la culpabilidad. A la ascesis negativa que es una fuga ante lo real y una negación del impulso vital, el paganismo opone así una ascesis positiva que resulta de la violencia que se ejerce sobre sí para construirse en conformidad con la idea que se hace de sí mismo. En el segundo caso, se trata de poner en forma las pulsiones, en el primero de apagarlas. Aquí reside la verdadera contradicción.

No por esto hay que rechazar el paganismo estético y literario, amoroso de mirto y laurel, de cuerpo esbelto y de sensualidad tranquila que ha inspirado tras tantos siglos a pintores, escultores y escritores. La devoción por la Grecia de blanco marmol, los efluvios embalsamados de Olimpia, las gracias alejandrinas, todo esto tiene su encanto. Y es cierto igualmente que para los literatos franceses del último siglo, la antiguedad representaba ante todo una vida más descaradamente sensual, más bella, más hedonista por oposición a las sombrías melancolias culpabilizantes conservadas por un dogma cristiano que no acaba por desaparecer más que para dejar su puesto a la fealdad de los tiempos presentes. Nietzsche tambien ha cantado a la "gran salud" pagana frente a las "contemplaciones enfermizas" del espíritu cristiano. No obstante, ese paganismo muy a menudo académico, fijado en el estatismo inherente a la finitud "apolinea", ese paganismo a base de laureles y cipreses, de mujeres de redondos vientres y de castas naiades, de sol y de cigarras, esta sensualidad dulce y rural, ese mundo perfumado y luminoso se vuelve a menudo, una descripción viva, exultante de la naturaleza, de su calor material, de su secreta voluptuosidad. Esta descripción implica y suscita una evidente simpatía por el mundo del paganismo. Pero ella sola no sabría resumir su espíritu. El paganismo no es un asunto de mármol pulido y de hojas de Acanto, más que de organización de. banquetes platónicos para hablar de paganismo vacio. (Y es esta la razón por la que esta forma de "paganismo" literario, de inspiración casi exclusivamente grecolatina que da gran importancia a la belleza pero casi ninguna a la fe, ha sido "recuperada" por la Iglesia o se ha perdido en las arenas movedizas del academicismo universitario).

Apuntemos, para acabar este punto, esa otra constante de intentar reducir la cuestión del paganismo a supervivencias puntuales, fragmentarias, tales como las creencias y las tradiciones populares o rurales. Ciertamente no se trata de un dominio despreciable. Se sabe que a partir del año 370 poco más o menos, la palabra paganus tiene significativamente el doble significado de "campesino" y de “pagano". Para los cristianos, ser fiel a la fe ancestral, así como lo hacían la mayor parte de los campesinos, era servir al Diablo (Rendir culto a las piedras, a los arboles, a las fuentes, alumbrar con cirios las cruces. ¿Qué es sino la religión del diablo? (...). Que las mujeres tejiendo invoquen a Minerva, que escojan para casarse el día consagrado a Venus que pongan atención al día en que se embarcan que se consagren mediante sortilegios, las hierbas para dar la suerte, que se evoque por la magia el nombre de los demonios, y aún más cosas que se podrían enumerar, todo esto no es más que la religión del diablo". (De la conversión de los campesinos 15-16). El problema de las supervivencias paganas en las fiestas del calendario o el ciclo "de la cuna a la tumba" constituye pues un sujeto de reflexión central; basta a este propósito citar los

trabajos de Arnold von Gennep. P Saintyves (Emile Nourry) y Paul Sebillot. Numerosos son los autores que han mostrado como la Iglesia, tras haber combatido ardientemente las costumbres populares "paganas" se ha esforzado, en un segundo tiempo, en "bautizarlos" cristianizandolos de modo más o menos superficial y como estas prácticas son mantenidas poderosamente a veces hasta nuestros días. Es evidente que una reactivación de estas tradiciones, destinadas a ritmar los trabajos y los días y en la que la utilidad está manifestada para mantener la cohesión orgánica de las familias, de las ciudades y de los clanes, aparece hoy como necesaria en el marco de un trabajo más general de enraizamiento comunitario. Es preciso no obstante realizar bien estas fiestas y costumbres, de modo que no sean un eco deformado de lo que ellas fueron en el origen y sobre todo que no reflejan en el mejor de los casos más que las formas inferiores de la creencia y el culto. Este paganismo popular no es en efecto, -podriamos decir utilizando un término dumeziliano- más que un paganismo de la "tercera función" y es lo que explica también su caracter casi exclusivamente rural. Cuando se produce la cristianización, fueron los grandes dioses los que movilizaron la mayor hostilidad de los predicadores. Los "pequeños dioses" considerados como menos peligrosos fueron más fácilmente "amnistiados"; bautizados de modo más o menos habil, se convirtieron en santos locales o en personajes del folklore popular. El "paganismo de la primera función" el paganismo soberano, es pues tambien el que ha sido menos conservado, y esto es así en tanto en cuanto, son las élites instaladas quienes tienen una mayor culpa y responsabilidad en la traición. Ese paganismo soberano es aún hoy en día el más fundamental. En el momento en el que la vida rural parece ser cada vez menos común, con poblaciones cada vez menos numerosas, sería paradójico que un recurso a las antiguas religiones indoeuropeas se limitará a la reposición de una "rítmica campesina". Es una razón suplementaria de quedar sujeto a la variante facil del naturalismo.

En el momento en el que con Constantino, el cristianismo pasa a ser la religión del imperio, ocurre un hecho practicamente único en la historia del mundo: "Un imperio que para sobrevivir debe cambiar de fundamento, del cual el Occidente cristiano será la prolongación, adopta una religión nacional extranjera o para ser más precisos, aunque este matiz nada cambia, una herejía de una religión nacional extranjera" (Jean Bolt a.c.). El cristianismo es aquí interpretado de forma clásica como una disidencia del judaísmo progresivamente "occidentalizado". Otros han visto sin embargo, de forma más original, un gnosticismo es decir, un antijudaísmo progresivamente rejudaizado (Jean Magné, Origenes cristianos vol.II .1975). Como quiera que sea, el hecho es que la cristianización ha acarreado todo el proceso de la seudomorfosis y europea, que ha dado como resultado un cierto número de interacciones que han conducido finalmente a una categoría religiosa híbrida. Una vez cristianizada Europa, ni la cultura europea ni el cristianismo están conformes con sus origenes y su "naturaleza" propia. El cristianismo ha -en cierta medida- cambiado, al menos provisoriamente al hombre europeo, pero como señala Spengler en la decadencia de Occidente, el hombre europeo ha cambiado tambien al Cristianismo (tambien aquí de forma provisional quizas). Es lo que observaba también Nietzsche: "Parece apenas posible transplantar con éxito permanente, un mito extranjero sin perjudícar el arbol de forma irremediable por ese transplante (El nacimiento de la tragedia).

Europa se ha adherido a un cristianismo que estaba ya influenciado por ella hasta el punto de no ser en nada el de los origenes. El monoteismo absoluto, bajo una forma dualista, era profundamente extraño al espíritu europeo. El cristianismo ha representado la forma compuesta, intermedia, necesaria a su aclimatación. Como lo ha señalado justamente Alfred Loisy "es moderando de una parte el monoteísmo mediante la Gnosis del dogma trinitario e identificando Jesús a Dios por otra parte, como el cristianismo pudo hacer aceptar al mundo pagano la doctrina del dios único" (La religión de Israel, 1908, pag.284). El dios único no ha sido aceptado en Europa más que cuando se convirtió en un Dios en tres personas, integrando la vieja trinidad que los indios vádicos llamaban Trimurti. Era preciso por otra parte, que ese Dios fuera encarnado, que se dotase de un rostro humano, y que por consiguiente, el padre de ese dios hecho hombre pudiera ser tambien representado bajo una forma humana. Ciertamente ese proceso representaba la inversión de aquello que el mundo pagano había conocido: no se trata de un hombre que accedía al estatuto de dios, sino de un dios que se hacía hombre. O al menos lo aparentaba. Al menos cuando se lee en la Biblia: "Yo soy Dios y no un hombre" (Oseas, 11 9), el cristianismo propone el rostro aparentemente familiar de un hijo encarnado y, al mismo tiempo consustancial al Padre Eterno. Así se encontraban creadas ciertas condiciones de una aclimatación posible. Los campesinos europeos, estima

Mircea Eliade, no han podido comunicar con la Teología cristiana más que transformando al Cristo en un Dios barbudo, viviendo y trabajando como ellos" (entrevista en Le Monde Dimanche, 14 Sept.1980).

Esta constatación ha sido hecha frecuentementev tanto para regocijarse como para deplorarla. "En cuanto al paganismo, escribe Maurice Bellet, no es del todo seguro que la fe cristiana le haya simplemente sucedido. Esto no es así más que en ciertos casos, en los cuales, el revestimiento cristiano de un viejo fondo religioso permanece inalterado con sus mitos y sus supersticiones" (El movimiento de lo universal, en Christus, Octubre 1980 pag.409). Es fundándose sobre esta constatación como numerosos autores han podido decir que Europa no ha sido jamás verdaderamente cristiana, excepción hecha de algunas épocas, donde fue completamente impregnada de una fe que se reclamaba oficialmente del cristianismo; y que a la inversa de hoy en que las iglesias se vacian y las vocaciones se agotan, los valores judeocristianos son instalados mucho más profundamente en los espíritus y los corazones (volveremos sobre este punto algo más adelante). La conversión de Europa al cristianismo no habría sido así en gran parte más que un simulacro, como lo escribe Erich Fromm (Ser o tener, pag. 164). Opinión que se puede efectivamente sostener a condición de situar el "simulacro" al nivel de un inconsciente colectivo siendo progresivamente reconocido a sí mismo en la clara conciencia, sea para emanciparse de la herencia cristiana, sea al contrario para adherirse con mayor fuerza.

Ese sincretismo habría tenido lugar, y nada se hubiese podido hacer para que no hubiese sido así. Hoy le es dificil al cristianismo el abolir su propia historia cualquiera fuese a este proposito el deseo de algunos de sus representantes. A la inversa, cuando lo que nosotros no creemos, el paganismo habría sido esa religión "naturalista" que el cristianismo ha representado (y que ciertos neopaganos han intentado ingenuamente reactivar), su renacimiento, su reapropiación, excluyendo la continuación integral bajo forma de repetición.

El post cristianismo no puede ser retornado ad integrum, ni puede ser la simple "restitución" de aquello que ha sido. Evocando, con Heidegger la perspectiva de "otro comienzo" hemos dicho que es preciso entender por "otros". Un nuevo paganismo debe ser verdadera mente nuevo. Sobrepasar al cristianismo exige a la vez reactualizar su "antes" y apropiarse de su "despues". Si algo positivo ha sacado el hombre europeo con ocasión de su conversión relativa al cristianismo, ha sido el adquirir la clara conciencia de que no pertenece especificamente a la "naturaleza" (que posee una sobrenaturaleza constitiva y que puede aún adquirir otra pasando de lo humano a lo sobrehumano. Es con esta ocasión como el hombre europeo ha podido probarse integralmente como un ser histórico. Pero es tambien en esta "ocasión" como ha podido interpretar el monoteismo judeocristiano como una tentativa radical de desarrollar una antropología negativa por medio de una teología negativa, como una tentativa radical, "desesperada" de impedir al hombre dotarse de una "sobrenaturaleza", dotando al mundo de un antimundo, a la naturaleza de una antinaturaleza y afirmando la existencia de un poder absoluto que volvería vanos todos los dominios humanos, y al cual estaría finalmente ligado toda libertad humana. Esta tentativa no puede ser abolida formando parte de nuestro pasado, forma tambien parte de nuestro presente. Pero puede ser sobrepasada. La forma en que el monoteismo judeocristiano ha puesto la cuestión de la relación del hombre con su propia historia (y con su propia historicidad) exige que una tal problemática sea efectivamente sobrepasada; el "retorno a lo anterior" es impracticable. Al igual que debe salirse de todo "naturalismo", deja de identificar la norma y el término medio, y repensar la articulación de la ética entre aquello que es y aquello que debería ser según un proyecto dado, el neopaganismo debe tomar en cuenta la historia de la cual el judeocristianismo ha conceptualizado la noción, no para asignarle esta vez una dirección única y un fin sino para hacer el resultado siempre plural de una voluntad reorientada continuamente en nuevas direcciones. Por lo mismo, el neopaganismo debe igualmente representar el sistema pagano de valores bajo una forma tal que el monoteísmo judeocristiano no constituya más la simple antítesis. La primacía de la acción en Goethe resultaba de una confrontación con un pensamiento por el cual Dios obra en la historia. El paganismo del futuro será un paganismo faustico.

Por otra parte, ya bajo el cristianismo el pensamiento pagano, antes de su aparente muerte, había comenzado a evolucionar. En la corriente del siglo IV, el paganismo tiene tres puntos de apoyo: la antigua aristocracia, pagana por tradición (mos majorum, la costumbre de los ancestros) y por patriotismo ("Roma vivirá más tiempo que sus dioses"); los altos funcionarios, que protestan contra la

orientalización del Imperio y el despotismo del régimen imperial (el asunto del ara de la victoria, cuyo restablecimiento demanda Simaco bajo Valentiniano II); las escuelas, como testimonian la educación de Juliano, la importancia de Libenius en Nicomeda tras Antioco, etc. Ese paganismo es ora devoto, ora filosófico y muy intelectualizado. Los otros elementos constitutivos de la nueva "religiosidad" son el auge del culto imperial, la progresión del cristianismo y el aflujo de cultos orientales. Ahora bien, lo que es interesante, es que, frente a esta situación nueva, los partidarios del paganismo parecen repensar su sistema proponiendo una formulación diferente.

En efecto, contrariamente a lo que se ha escrito muy a menudo, el Dios único reivindicado generalmente por el "último" paganismo greco romano, no es de ningún modo comparable al del monoteismo judeocristiano. Lejos de ser radicalmente distinto de los dioses del panteón tradicional, representa más bien el principio que les es común. Lejos de constituir un absoluto enteramente separado del mundo, se identifica con el ser de este último. El estoicismo en el cual los fundamentos religiosos son esenciales (Louis Gernet y André Boulanger señalan: "Ningún sistema filosófico ha concedido jamás una parte tan grande a los problemás religiosos. Se puede decir que toda la concepción estoica del universo, de la naturaleza y de los destinos del hombre, dependen de su teología, de que su ideal de sabiduría, su moral práctica, tengan tanto individual como socialmente, un fundamento teológico. El Genio griego en la religión, Albin Michel 1970) constituye a este respecto un caso significativo. El dios de los estoicos es el "alma del mundo". El cosmos es un ser vivo pleno de sabiduría. El logos que le suministra su información, le es enteramente consustancial, se incorpora a la marcha y a la substancia misma del cosmos. No existe ninguna Hinterwelt, ningún "otro mundo": el universo no depende de otro ser, es en este mundo donde el hombre debe realizar su ideal. Cuando los estoicos hablan de la dualidad del mundo, retomando por ejemplo la oposición pitagórica entre el mundo celeste, que es el mundo de la perfección, de los astros con los cuales las almás están emparentadas, y el mundo terrestre, subliminar, no se trata más que de una oposición substancial en el interior de un universo unitario. La sabiduria y la virtud consisten en vivir según el "orden" de este mismo. Mejor aún, el cosmos, en tanto que comprende la totalidad de los seres, es absolutamente perfecto nada puede pues existir fuera de él.

Este último paganismo es fiel al principio de tolerancia. Para los paganos cultivados, es justamente porque representan las diferentes caras de una misma divinidad por lo que todos los dioses son igualmente respetables, mientras que los cristianos, no han dejado nunca de mirar a los dioses paganos como "ídolos", "demonios", hasta como escribe Martín de Braga, antiguos personajes divínizados, "hombres muy malvados y perversos". Paradojicamente, E.R. Dddds (Paganos y cristianos en una era de angustia, Pensamiento salvaje, Claix,1979. pag.153) recuerda que con la polémica de Origenes contra Celso, se ha podido estimar que Celso era un "monoteista más consecuente que Origenes", por razón de que consideraba como "blasfematoria la manera que tenían los cristianos de poner otro dios sobre el mismo plano que el Dios supremo" (Orígenes, Contra Celsum,VIII.12,14). Si todos los dioses no son más que emanaciones de un Dios único, ¿cómo podrían rivalizar con él?. Los estoicos cuando sostienen la idea de un dios único, admiten también la existencia y la representación antropomórfica de dioses menores, y se limitan a darles interpretaciones alegóricas o simbólicas. Explican, por ejemplo, que Zeus es una representación del principio eterno por el cual todas las cosas existen y son, y hacen de los otros dioses, atributos particulares de este principio.

El mismo Juliano, cuando restablece el culto solar, tiene cuidado de indicar que al lado del sol físico, está el sol del intelecto divino, del cual el astro no es más que la epifanía. Diogenes Laercio escribe: "Dios, la inteligencia, el destino, Zeus, son un solo ser, y aún es nombrado de otras muchas formas" (VII,134) Maximo de Tiro (17,5) afirma por su parte que los griegos sostienen simultáneamente estas dos verdades, la primera que: "solo hay un único Dios, Rey y padre de todo" la segunda que, "hay numerosos dioses, hijos de Dios, que participan de su poder". Y es así como es preciso interpretar retrospectivamente la opinión de Heraclito, según la cual, "la ley es obedecer la voluntad del Uno" (frag.32)(Señalemos de paso, que la tentativa de Amenofis IV "Akhenatón" de unificar los dioses egipcios en un "dios único" tentativa frecuentemente presentada como origen del monoteismo hebraico "sin razón según nosotros" se emparenta más exactamente con esta concepción no dualista del "Dios único") y según la cual tambien "El Uno que es la sabiduría, permite o no ser llamado con el nombre de Zeus" (frag.32).

En el momento en el que el mundo antiguo naufragaba, el paganismo evoluciona considerablemente. Si se refería a un Dios único, no era en el sentido del judeocristianismo. Más que un monoteísmo "stricto sensu", era un panteismo unitarista, profesando que la divinidad es el alma del mundo (en el sentido en que Platón habla de un "dios sensible" o si se prefiere, un sincretismo henoteista, haciendo de un principio supremo un dios panteista, del que los otros dioses son la hipostasis. Este paganismo se caracteriza sobre el plano ideológico por la interpenetración de elementos propiamente religiosos y de elementos filosóficos. No tiene tiempo para implantarse y poco a poco, debe desaparecer, librado a sí mismo y preservado de la infección cristiana, el paganismo europeo en su conjunto habría evolucionado posiblemente en esta dirección (La misma tendencia se encuentra en todo caso en diferentes puntos del area europea. François Le Roux y Christian Guyonvarch por ejemplo, señalan "la tendencia de la religión céltica al monoteísmo". La civilización céltica, Ogam, Rennes, 1979, pag.140). Es en este sentido que se puede suscribir a proposito de Loisy: "El paganismo greco romano ha experimentado en el curso de su existencia alteraciones y cambios; ha permanecido hasta el fin como una religión politeista; ha cedido el puesto al monoteísmo cristiano, no habiendo podido ni absorverlo transformandolo, ni asimilarlo, al menos directamente, transformandose a sí mismo (o.c. pag.66).

Tras la cristianización de Europa, como ya hemos dicho, el paganismo sobrevive bajo multiples formas: ante todo en el inconsciente colectivo, que liberará sobre todo la música (Giorgio Locchi. "la perspectiva Wagneriana" sobre la música europea, Nouvelle Ecole 30, Otoño/Invierno, 1978, 12 a 28). Despues al nivel de las creencias y de las tradiciones populares, en fin en el interior mismo o al margen de la religión oficial, por corrientes heréticas que se han prolongado hasta nuestros días. A pesar del interes que presenta, este último sector es posiblemente el menos estudiado en profundidad. Es por tanto en la obra de algunos de esos grandes herejes donde habría que buscar algunos de los principios fundamentales de un neopaganismo faústico, hasta los rudimentos de lo que habría podido ser una teología pagana de la época moderna.

Sigfrid Hunke, uno de los raros autores que ha abordado este tema de modo sistemático (Europa andere Religión. Die Ueberwin dung der religiosen Krise, Econ, Dusseldorf, 1969 y tambien Glauben und wissen. Die Einheit europaischer Religion und Naturwiesenschaft, Econ, Dusseldorf, 1979), ha mostrado que existen largas convergencias entre las "grandes protestas" que se manifiestan en el transcurso de los siglos en contra de la ideología dominante, constituida por la fe oficial. En esas convergencias, existe una continuidad espiritual que expresa las lineas de fuerza de una religión de Europa (la verdadera religión de Europa) una religión que aparece desde finales del siglo IV, con Pelago, que reaparece en el siglo IX con Escoto Erigena, que se continua a partir del siglo XIV con el maestro Eckarth y sus discípulos (Henri Suso, Johannes Tauler, Sebastian Frank von Donauwörth), Jakob Böhme, Paracelso, Joachim de Fiore, Lucilio Vanin, Amalric de Bene, David de Dinat, etc. y cuyos herederos, en diversos aspectos son tambien Erasmo y Leonardo da Vinci, Henry More, Shaftesbury, Valentin Weigel, Pestalozzi, lo esencial del movimiento romantico e idealista alemán, Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Schleimacher y Herder, los rusos Teófano y Berdaiev, los franceses Teilhard de Chardin y Saint Exupery etc.

En la mayor parte de estos autores se reencuentra efectivamente, elevados al más alto nivel, algunos de los temás fundamentales del pensamiento pagano tal como nos hemos esforzado en definir hasta el presente: en primer lugar, la unidad trascendental del Cosmos, la continuidad entre dios (o los dioses) y el mundo, un mundo en el que el ser es perfecto, pero no inmovil, que es el lugar de un devenir permanente en todas direcciones; un dios que vuelve lo finito, infinito, que conduce a pensar el espacio y el tiempo como infinitos.

Escoto Erigena, excomulgado por la Iglesia tras su muerte ,en el siglo XI, escribe: "Todo está en Dios y todo está en todo, y nada puede venir de otra parte que de él, pues todo nace de él y en él". "Contemplar las cosas es mirar el Verbo". El no entiende porque las cosas se limitan a volver al logos de dios que las ha creado, pero deja entender que hay identidad o al menos consustancialidad entre las cosas y el verbo de Dios. Nicolas de Cusa (Nikolaus Krebs) que no fue un hereje, pero cuyos puntos de vista retoman, no no obstante los que fueron sostenidos por los herejes, dará esta fórmula: "¿Qué es Dios sino la invisibilidad de lo visible?", que corresponde a la misma idea. En cuanto a Giordano Bruno, enseñará: "La infinitud del Universo y la acción del poder divino en su infinitud" .Y Dante escribirá: "Las cosas, tal

como son, tienen entre ellas un orden y este orden es la forma que da al Universo similitud con Dios... Así se mueven hacia diferentes puntos sobre la gran mar del Ser" (El paraiso pag. 103 a 114).

Para toda una tradición romántica, Dios y el universo son diferentes aspectos y diferentes nombres de una sola y misma cosa. Así renace esta sorda "religiosidad del mundo" que Eduard Spranger (Weltfrommigskeit, Leopold Klotz, Leipzig, 1942) define como el fundamento mismo del espíritu pagano y del cual establece como precursores a Goethe y a Schleimacher. "Tratar separadamente de Dios y de la Naturaleza, escribe Goethe en 1770, es dificil y peligroso, es exactamente como si pensasemos separadamente en el alma y el cuerpo, pues no conocemos el alma sino a traves del cuerpo y a Dios a través de la Naturaleza". "Como una naturaleza fuera de nosotros es posible?, pregunta Schelling (Sobre la naturaleza en la ciencia moderna). Según Herder, "la Divinidad se manifiesta organicamente, es decir, por fuerzas activas". Hegel afirma: "Amar a Dios es sentir que se está en lo infinito". El paganismo sella así una alianza, no con un absoluto distinto del mundo, sino con el mundo mismo. Concluye un pacto con la Tierra: "Llegar a pensar a Dios y la tierra en una sola idea" (Rainer Maria Rilke). Según Heidegger, del ser que es el mundo se derivan todos los seres: el cielo como la tierra, los hombres como los dioses; justamente por esto Jean Luc Massión le acusa de "idolatría, (La doble idolatría, Notas sobre la diferencia ontológica y el pensamiento de Dios, en Richard Kearney y Joseph O'Leary,ed. Heidegger y la cuestión de Dios o.c. pag. 46 a 74). D. H. Lawrence declara: "Hay una eterna correspondencia vital entre nuestra sangre y el sol (...). "El cosmos y nosotros mismos formamos un solo ser. El cosmos es un gran organismo viviente del que nosotros formamos parte. El sol es un gran corazón cuyas pulsiones recorren hasta nuestras venas más finas" (Apocalipsis). Para Saint Exupery, que canta el modo en que la tierra, a traves del arbol, "se casa con el sol": Yo te lo digo, no hay gracia divina que te dispense de ser. Tu querrás ser. Solo en dios alcanzarás el ser. El te guardará cuando seas lentamente realizado, cuando tu hayas sido modelado por tus actos" (citadelle). Algunos materialistas, como Karl Ludwig von Knebel (1744-1834) se esfuerzan por su parte, en atribuir a las leyes de la materia una orientación intrínsecamente finalizante para llegar a una nueva idea de Dios. Antes Jean Charon, Raymond Ruyer o Costa de Beauregard, han encontrado un eco de esta preocupación en Teilhard de Chardin, cuando celebra el ser del universo y quiere "reconciliar" Dios y el mundo: "Es preciso, creo Yo, que una sana reconciliación se realice entre dios y el mundo" (El medio divino). La materia y el espíritu, dirá aún Teilhard de Chardin no son "dos cosas", sino "dos estados de un mismo tema cósmico". El tema del Universo es el espíritu/materia. (La energía humana).

Es así en el mundo y por el mundo como Dios alcanza su más alto estatuto de existencia. Dios no está separado del mundo. Y por tanto no se confunde con él. Dios es la profundidad del mundo: él está por encima de todo, pero no más alla. Afirmación evidentemente decisiva. Aún cuando en el monoteismo judeocristiano, el alma es ontologicamente distinta del absoluto, ella es creada por el pero no emana de él, no es una parcela de la existencia divina" (Claude Tresmontant, Las ideas maestras de la metafísica cristiana,o.c. pag.83), en la "religión de Europa", el alma es de esencia divina. Por este hecho, el hombre y Dios mantienen relaciones de reciprocidad. La unión del hombre con Dios, la encarnación de Dios en el hombre, la elevación del hombre al nivel de la substancia divina son posibles en este mundo. Oswald Spengler ha descrito la religión "faustica" como una religión en la cual la voluntad humana trata de igual a igual con la voluntad divina. Heidegger retomando la palabra de Heraclito, "La existencia de los hombres es la existencia de los divinos", dice que la divinidad está unida a los mortales, que palpita en la cosa que es punto de reunión En la medida en que están unidos al initerrumpido despliege del mundo, los dioses pueden engendrarse a sí mismos en las "criaturas". La existencia de los dioses depende de los hombres tanto como la de estos depende de los dioses desarrollada en Heidegger con la noción de "posibilitación", por oposición a la de actualización propia a la metafísica clásica, pero que aparece ya en Jakob Böhme con la noción, de "potencialidad", y en el mismísimo Nicolas de Cusa con la de "possest".

Escoto Erigena declara: "No podemos considerar a Dios y a su criatura como dos entidades separadas una de la otra, pues son una única y misma cosa (unum et id ipsum). La criatura tiene sus raíces en Dios, y Dios se crea en ellas Creador de todas las cosas y creado en todas las cosas, Dios que perpetuamente se engendra a sí mismo y aunque inmovil se encarna en todas, se convierte continuamente en todo lo existente. En la "aurora naciente" Jacob Böhme escribe: "No debes decir: ¿Dónde esta Dios?. Escucha hombre ciego, tu estás en dios como él lo está en ti: si vives santamente, tú serás dios y donde mires

verás a Dios". La misma idea se observa en Paracelso: Nada hay en el cielo o sobre la tierra que con no esté tambien en el hombre: ¿pues dónde si no en el hombre esta el cielo?" y en Angelius Silesius: "El cielo está en ti y buscar a Dios le es cercano, él está en ella y ella más cerca de lo más profundo de sí misma de lo que nunca pudiera estar, como el alma de las almas, la vida de la vida, el ser de todos los seres". Esta concepción de las relaciones entre el hombre y dios está bastante cerca de aquella que se encuentra en algunos grandes místicos. Evoca tambien la doctrina de la homoiosis, de la "asimilación de Dios", establecida por Platón y retomada por Plotino, que tiene su origen en la identidad en potencia del alma humana con su fundamento divino (se añade aquí un elemento de reciprocidad: la unión es "deseada" por el hombre así como por Dios para ser necesaria para su mutua complitud).

Meister Eckart, también reacciona contra la idea bíblica de un Dios lejano, inaccesible al hombre. El es uno de los primeros, antes que Jacob Böhme y Silesius en reponer a Dios en su fuero interno. Dirigiendose más alla del alma, más alla de las potencias del alma (potencias superiores del alma), estima que Dios debe ser "bajado" es decir, acercado al hombre. Y escribe: "De que Dios sea, yo soy una de sus causas, si yo no fuese, Dios no sería nada" (Tratados y Sermones, 3). En un excelente pasaje de los Fragmentos añade: "Que yo sea un hombre, esto lo tengo en común con todos los hombres; que yo vea y entienda, que coma y que beba, lo comparto con todos los animales. Pero que yo sea "yo", esto me pertenece exclusivamente, me pertenece a mí y a ningún otro, ni hombre, ni ángel, ni Dios, excepto en la medida en que yo soy uno con él". El alma y Dios pueden así llevar una vida en común; el alma puede ser engendrada en tanto que Dios. Dicho de otro modo, Dios nace en el alma del hombre; presente en el mundo, es engendrado en y por el alma humana. Dios viene al hombre para nacer, para "devenir" en el seno mismo de su alma. Esta idea de una consustancialidad ocasional del hombre y de Dios va más lejos para Eckart, el hombre no debe hacer un sitio a Dios, pues "reservarle una plaza, sería mantener distinciones" y añade: "Pido pues a Dios el poder liberarme de Dios"; solo el hombre "liberado" de un Dios que no ocupase una plaza en él, puede plena y totalmente igualarse a Dios.

Paralelamente Eckart protesta contra la busqueda de una "santidad" unida al retiro del mundo. Denuncia una "actitud evasiva huyendo de las cosas" y predica "el aprendizaje de una soledad interior" que permita "llegar al fondo de las cosas, tomar su Dios y poder, por un efecto vigoroso de la conciencia, darle forma en el mismo según un modo consubstancial". (Dialogos espirituales 6). La noción de "Ser" en Eckart, es pues esencialmente dinámica, vital. Es puro salto. El Ser no esta replegado sobre sí ni limitado a sí mismo. El Ser es activo. La actividad significa para el "salirse de sí" El hombre que manifiesta su ser, sale de sí mismo. Es cualquier cosa que surge en sí y fuera de sí. "Corre continuamente", dice Eckart, y es otra carrera continua lo que le hace acceder a lo divino. Lutero tiene al hombre por un dios inaccesible. Por otra parte, niega absolutamente el libre arbitrio. (Ver su tratado, De servo arbitrio de 1525 para responder a Erasmo). Sin embargo, situa la problemática de la unidad del hombre en Dios, lo que le lleva a reintroducir la noción de Deus abaconditus y a distinguir una doble voluntad divina: la voluntad de Dios "predicada, revelada, oferida, adorada" y la del "Dios no predicado, no revelado, no oferido, no adorado". Esta alusión a un Dios no revelado, desconocido e inconocible, Deus absconditus in majestate, opone indirectamente dos concepciones antagonistas de Dios: el Dios que está en la Palabra, en el Logos, y el Dios que está en el mundo. Esta teoría luterana ha sido por otra parte extractada de la doctrina nominalista, con su distinción de los dos ordenes de verdad (Aparte de San Aguatín, Lutero como ya sabemos, ha experimentado fuertemente la influencia de Guillaume D'Occam y de sus discípulos Jean Buridan, Pierre D'Ailly y Jean Gerson. Por momentos, parece adherirse a esta via moderna que demuestra la inconsistencia de los "universales", es decir, de los conceptos generales que representan bajo una forma abstracta el elemento común absoluto, de todos los elementos de una misma categoría. La teoría nominalista de los dos ordenes de verdad, ejerce su influencia sobre numerosos teólogos alemanes como Gabriel Biel, muerto en 1495). Por otra parte, de forma bastante paradójica, al mismo tiempo y en la medida misma en que las declara infinitamente alejadas una de la otra, Lutero permite al hombre acercarse a Dios procediendo a la supresión de los intermediarios (Instituciones, Iglesia, jerarquias celestes, etc) que el catolicismo tenía en demasía. "Entre el hombre y el infinito, desaparece la mediación del sacerdote" (Spengler) lo que se une con la idea pagana según la cual, el universo se identifica con el Ser, el hombre tiene la posibilidad de ponerse en contacto con el infinito y de comunicarse directamente con Dios. En fin, la reforma pone el acento, en el rol primordial de la fe. (Es el tema de la purificación por la fe, por oposición a la justificación por las obras) (Es por esta

importancia dada a la fe, que el movimiento reformista nos parece asemejarse al Islam. Louis Massignon decía: "Israel es la esperanza; el cristianismo, la caridad; el Islam, la fe"). Aquí, aún se registra una contradicción: para Lutero, es precisamente porque nuestro destino es decididido por adelantado por lo que el hombre debe ante todo ser un creyente; pues la fe vivida intensamente, conduce tambien al hombre a sobrepasarse, y en la perspectiva pagana, hace pues de él un igual, emparentado con Dios.

Mientras que Goethe definía al hombre como el "dialogo de Dios consigo mismo". Holderlin afirma que es la parte divina del hombre la que siente la presencia de lo divino en la naturaleza. Novalis parece anclarse "en lo inmutable y lo divino que hay en nosotros". Schleiermacher dice que es una impiedad el "buscar lo infinito fuera de lo finito". Como sus amigos de juventud, Schelling y Holderlin, Hegel declara la guerra al dualismo y ve en la oposición radical del hombre y de Dios, el error de base de la metafísica tradicional. "El ser del alma es divino", escribe Schelling, que añade: "Para el hombre cuya alma está cogida por Dios, Dios no está fuera de sí, ni es un deber situado en un lejano infinito; Dios está en él, él está en Dios". Más tarde en su de libro de las horas, Rilke planteará la eterna cuestión. "¿Qué harás tí, Dios, si yo muero? Sin mí, tú pierdes todo sentido".

Si el hombre es el compañero, el pariente de Dios, entonces no es un objeto puesto sobre el mundo, él es parte junto con el mundo. El hombre es como el universo; el microcosmos como el macrocosmos.

El hombre dice Paracelso, proviene del limo, del limus terrae, y el universo entero se reencuentra en él. El hombre, extracto de todas las criaturas, las "contiene" a todas. No se trata pues en el paganismo, de poner al hombre "en el lugar de Dios"; esto sería, poco menos que proponer un ídolo. No se trata de obrar de modo que "el señorío sobre los seres pase de Dios al hombre" como dice Heidegger. (Que añade: "Esos que mantiene semejante opinión piensan poco divinamente de Dios. El hombre no puede ocupar jamás el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no es contraria al predominio de la esencia divina de Dios"). El hombre no es Dios. Pero puede participar de Dios, tanto como este puede participar de él. El hombre no debe ambicionar el convertirse en Dios, sino en volverse como los dioses. Ya en los Edda, el hombre está presente, no como un ángel caído, sino como un ser emparentado a los dioses, y que puede unirse a ellos. El hombre no representa "menos" en relación a lo que le ha precedido representa más un hilo tendido entre los gigantes y los dioses (Ver aquí el comentario clásico de Sigurdur Nordal a proposito de la Voluspa, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980 pag.145 a 154: "Ihr werdet sein wie Götter"). El hombre, si ha sido creado, deberá sobrepasar a su creador, a la manera en la que los hijos deben "sobrepasar" a los padres. Y al igual que la Naturaleza, practicamente identificada al padre en Paracelso, es sobrepasada por la "sobre naturaleza", el hombre deberá sobrepasar todo aquello de donde ha salido, sublimando el mundo. No divinizandolo en el estricto sentido de este término, pero haciendose de él el lugar de donde surge su iniciativa, donde lo divino puede salir. En la misma perspectiva, Paracelso dice que los apostoles "sobrepasan a Cristo: el creado sobrepasa al creador".

El hombre se realiza enteramente siendo más que él mismo, es decir superándose. "El hombre no es completamente sí mismo más que saliendose de sí", escribe Raymond Abellio (La estructura absoluta, Ensayo de fenomenología genética, Gallimard, 1965, pag. 179) que reencuentra aquí de forma espontanea las mismas palabras empleadas por Eckart. La dimensión ontológica del ser humano es lo "abierto" subraya Heidegger y esta definición se emparenta con la de la antropología filosófica (la Weltoffenheit, la "abertura al mundo" evocada por Gehlen) al mismo tiempo que con la de la etología moderna, según la cual el hombre no obra solo por su pertenencia a la especie, sino que esta crea unas puras potencialidades, que podrán o no en mayor o menor grado hacerle transitar por unos determinados moldes de actuación. Esta abertura al mundo es a la vez un don del Ser y una perpetua recreación del hombre. Solo el hombre puede acceder a la posesión implicita del Ser como tal; solo él puede intentar descubrirlo como tal, de modo trascendental y no solo "natural". La abertura al mundo, no nos disuelve en la totalidad del mundo, sino al contrario, nos especifica. Ella establece el campo cerrado del descubrimiento del ser en tanto que tal, y se puede decir que nos retira del mundo impidiendonos el ser un Ser "natural", un ser entre los seres, como el arbol de la selva es un arbol entre los demás arboles, o el carnero del rebaño, uno entre cientos de carneros. Más profundamente es ella, por esta relativa exclusión

del orden de las cosas, lo que permite que para nosotros y por nosotros, la totalidad de los seres se constituya en mundo sin ser ella misma un Ser" (R. Abellio, O.C. pag.180).

Esta doctrina de caracter parcialmente y sobre todo, potencialmente divina de la naturaleza humana, establece efectivamente toda la significación existencial del hombre. En el paganismo el hombre eleva la divinidad elevandose a él mismo; y la devalua cuando es considerada como un despota oriental que obliga bajo pena de sanciones a seguir los "mandamientos". Meister Eckart habla de la chispa del alma (scintilla in anima) por la cual el hombre puede alcanzar lo divino. Tras Paracelso, Valenton Weigel desarrolla la idea según la cual el hombre encuentra en sí mismo y por sí mismo, sin otra mediación, el conocimiento de Dios. Sahftesbury desarrolla la misma concepción. Joham Heinrich Pestolazzi afirma: "La voluntad de Dios y aquello mejor que yo puedo alcanzar, no son más que una misma cosa". Así se encuentra reafirmada la idea de que el hombre toca lo divino cuando da lo mejor de sí mismo y cuando se supera. Hay en esto una lógica profunda, (y propiamente pagana). El hombre no debe ser tan solo el mismo ser conforme a su "naturaleza"; debe buscar y darse una "sobrehumanidad" (esta sobrehumanidad que el monoteismo judeocrístiano tiene por vocación), sino por objeto impedir que sea adquirida. La idea de que un ser humano pueda convertirse tras su muerte en alguien semejante a un Dios era corriente en la antiguedad y así lo demuestran gran número de inscripciones sobre piedras sepulcrales de las épocas helenística y romana. El paganismo de hoy propone al hombre, en el curso mismo de su vida, superarse a sí mismo y participar así de la substancia divina.

El pensamiento pagano no ignora ninguna antinomia, sino que las sobrepasa a todas en el interior de una concepción "unitaria" del mundo y de la Divinidad: el nacimiento de los contrarios en la unidad divina viene a acabar con el dualismo. En esto, el paganismo está conforme a las leyes generales de lo viviente ya que es la característica misma de la vida, su criterium, asociar los contrarios. "El mundo, no es un todo dividido por casillas y lineas de demarcación, decía Renán, es un cuadro donde todos los colores varian por matices insensibles" (Cuadernos de juventud). Oponer los contrarios de forma irreductible, como Nietzsche había observado, lleva a oponerse a la vida. La Gestión inversa, que conduce sobre el plano epistemeológico, al antireduccionismo, se desarrolla alrededor de tres ejes fundamentales (Uno de los principios de base del antireduccionismo es que un conjunto no se reduce tan solo a la suma de sus constituyentes. Este principio ha sido aplicado a la sociología política por Gustave Le Bon "Psicología de las masas", a la musicología por von Ehrenfels, a la psicología por la Gestalttherie, a la biología por Ludwig van Bartalanffy, a la física por Ernst Mach, a la historia por Wilhelm Diltney, etc): el principio de la unión de los contrarios y la definición de Dios en el mundo y por tanto el de la contradicción de los contrarios donde el enfrentamiento es reconocido como una de las manifestaciones de la Divinidad; y por último, la estructuracíón del espíritu humano sobre el mismo modelo. "Dios, como unidad de los contrarios, escribe Sigfrid Hunke, determina tambien la estructura del espíritu humano; formada sobre el modelo divino, este está estructurado por la coincidentia oppositorum, método de conocimiento de un pensamiento de la totalidad (...). Pues aunque la razón, fraccionandose y combinandose, analiza el pensamiento globalizante del intelecto así como el mundo hecho por la infinitud de Dios, no escapa a la necesidad de reencontrar la unidad de una visión de conjunto" (Europas andere relígión.o.c.).

El gran teórico moderno de la coincidencia de los contrarios es Nicolas de Cusa (1401/1464) que anticipa ciertos trabajos de Copernico y en el que se ve la huella de Giordano Bruno. La coincidenca de los contrarios, dice, es la definición menos imperfecta que se puede dar de Dios. Dios es lo "no otro" (De non aliud). Está por encima de todos los contrarios, y a todos los reune en él. El es armonçía, "concordantia". Para Escoto grigena, Dios "engloba aquello que a nuestros ojos parece opuesto, reune lo semejante y lo contrario, siendo El mismo semejanza de lo semejante y el contrario de los contrarios, el antagonismo de los elementos antagónicos y la oposición de los contrarios". Se reencuentra aquí la armonía cantada por los griegos a base de alternancias y complementariedades antagónicas: "Los contrarios se complementan y la bella armonía nace de lo que difiere. Todo nace de la lucha" (Heráclito frag.) (Montherlant para quien la contradicción es el "fundamento de la vida espiritual" Un viajero solitario es un diablo, Gallimard 1961 pag. 204 nos ha hablado de la influencia capital que Heraclito ha ejercido sobre él: "El primero de mis padres" escribe en: "Los fuegos extintos" Gallimard 1975 pag.103". Citemos igualmente a Drieu La Rochelle: "Si es contradictorio poco importa, la contradicción se resuelve en la unidad de hecho" . La comedia de Charleroi, Gallimard 1934, pag.170). (y no es casualidad si

Dionisios reina sobre el oráculo de Delfos cuando Apolo cada año, vuelve al pais de los Hiperboreos). Tambien uno de los principios de la filosofia sivaista incorporada al hinduismo Arya: es divino aquello en lo que los contrarios coexisten".

Este tema responde igualmente al principio alquímico "salve et coagula", que asocia la separación y la disolución de una parte y la reunión y la coagulación de la otra tal como el mito tiene su nacimiento liberado de los sistemas contradictorios destinados, a fin de cuentas, a reabsorverse en una unidad reencontrada". En la época contemporanea es, posiblemente, C. G. Jung quien ha analizado con mayor sagacidad el modo en que la alquimia se ha esforzado en combinar factores opuestos en el seno de una misma conjunción (cf. Misterium conjunctionis. Estudios sobre la separación y la reunión de los supuestos psiquicos en la alquimia. Albin Michel, 1980). Citando a Nicolas de Cusa Jung escribe que "los opuestos reales no son grandezas inconmensurables, si no no podrían unirse; a pesar de toda su oposición manifiestan siempre una tendencia a hacerlo" la formula de la coincidentia opositorum retoma para sí las puestas en evidencia de la psicología de las profundidades (ver los trabajos de un Gilbert Durand, con el principio de la no dualidad lógica ya esbozada por la noción de tertium datum, de "materia" intermedia que permite unir en un solo fenómeno los antagonismos y las contradicciones que el análisis descubre ver en microfísica las proposiciones de un Stefan Lupasco sobre las estructuras equilibrantes de las tres materias y la lógica de los contrarios). "Por caminos contrarios seguimos en nuestras palmás las lineas de fuerza del mismo juego. Solo en ti señor se reencuentran" (Saint Exupery, Ciudadela). En tanto que unidad de los contrarios, Dios se encuentra necesariamente más alla del bien y del mal. Punto de vista perfectamente excluido por el monoteismo judeocristiano. ¿Si dios es todopoderoso e infinitamente bueno, porqué tolera el mal, cómo es posible (falta texto) La teología católica, cuando no se "eclipsa" ante el misterio responde generalmente a esta cuestión apelando a la noción del libre arbitrio y afirmando que el hombre debe merecer su salvación. El responsable, en todo caso, no podría ser más que el hombre. Ya provenga el mal de Dios o ya provenga del hombre. Pues Dios siendo perfección absoluta no puede ser origen de algo imperfecto o malvado. Tras el asesinato de Abel (Hevel), cuando Caín se ve interpelado por Yahvé sobre la suerte de su hermano, vanamente intenta hacer recaer la culpabilidad sobre su interlocutor (Caín dice: soy yo quien lo ha matado, pero eres tú quien ha creado en mí la inclinación a la maldad", mídrach Tan'huma sobre Gén, 1,9). En consecuencia todo lo que proviene del mal, en el relato judeocristiano de los orígenes, adviene pues en razón de las faltas humanas. El pecado original ha hecho pasar al hombre de un estado naturalmente bueno a un estado de decadencia: Los designios del corazón del hombre son malvados desde la infancia" (Gen 8,21). Louis Rougier (Del paraíso a la utopía, Copernic 1979 pag. 41 a 48) ha mostrado como la moralización de Dios implica la culpabilidad de la criatura para explicar el nacimiento del mal. La encarnación del bien absoluto por un Dios único no deja de ser insinuado: es preciso que sea el hombre el responsable. Esto es lo que dice Pascal: "Es preciso que nazcamos culpables, sino Dios sería injusto" (Pensamientos, ed. Brunschwig pag. 555) (Y como ya hemos dicho justamente en la medida en que la culpabilidad de la criatura disculpa al creador, que le absuelve, podemos preguntarnos si aquella no está destinada a enmascarar la "falta" de este último). La culpabilidad de la criatura implica a su alrededor toda la tramoya de salvación y redención. En el judeocristianismo el mal proviene del pecado como el exceso de su propia causa. La desdicha proveniente del mal es pues tomada como señal llamada a su expiación, para que el mal desaparezca a su alrededor.

De esto resulta, como ya hemos visto, la moralización de la historia. Si el pueblo de Israel conoce el exilio es en razón de sus pecados. Si se produce un ataque sirio contra Palestina es el signo de la venganza de Yahvé contra la infidelidad religiosa de Israel. La infidelidad de un pueblo entraña la infidelidad de Dios. Todas las desdichas del antiguo Israel a excepción quizas de algunas persecuciones son así interpretadas como otras tantas teofanías negativas, lo que en suma es lógico ya que desde entonces la historia es concebida como epifanía de Dios. Las catastrofes son necesariamente "castigos". Si todo va mal es que Yahve está obligado a castigar. ¿Y por qué castiga? Porque "todos nosotros que hemos sido engendrados estamos inmersos en nuestros pecados y llenos de injusticias y grande es nuestro pecado" (Esdrás 9,6/7).

Así como lo ha observado Renán en el prefacio de su Eclesiastes, la perspectiva mesiánica es de una necesidad absoluta en este sistema, pues es ella quien compensa y por tanto justIfica la presencia del mal.

El "día de Jehova", dice Renán, es el punto de mira de la conciencia herida de Israel". Dios es uno e infinitamente bueno, es justo, infinitamente justo. Llegará un día pues en el que Yahvé instaurará su reinado, en el cual las virtudes de los justos serán reconocidas. (En el cristianismo es gracias a la mediación de Jesús, el dios hecho hombre, que la redención es posible). Si la historia no era sacralizada, pasaría a ser moralmente incomprensible.

Resta por tanto la eterna interrogación: "¿Porqué la vía de los malvados es prospera?" (Jer. 12,1). ¿Porque la virtud parece siempre castigada y el vicio siémpre recompensado?. Esta cuestión forma la trama del libro de Job; es a partir de ella que se ejerce la tentación". Job protesta contra el exceso de mal que le alcanza, es la imposibilidad de comprender su culpabilidad lo que constituye el fondo de sus lamentaciones. El hombre no sabría tener razón contra Dios, sino cuando las apariencias estén a su favor (Job 9,2). Job se sabe y se proclama inocente pero al mismo tiempo afirma que Yahvé no ha podido equivocarse. Aunque creador de todo, Yahvé no podría verse atribuida la paternidad del mal visible. Job acaba pues por resignarse. Hace acto de sumisión, lamenta el considerarse como inocente, retira sus palabras y se arrepiente. Es en este momento cuando Yahvé le restaura en su condición anterior. La lección del relato es que el espíritu humano debe renunciar a poseer las razones profundas del misterio. La lógica no debe suscitar en él la duda, pues esta lógica no es nada en relación a la lógica de Yahvé. "El sufrimiento del justo y el triunfo del malvado no son más que fenómenos temporales. Un tiempo de retribución deberá llegar, en el que cada cual recibirá su merecido" (Abraham Cohen, Las rutas divergentes, Minuit, 1956, pag.30). Negandose a condenar el silencio de Dios al haber percibido la dimensión demoniaca (Renán calificaba el libro de Job de sublime blasfemia), Job constituye la figura declarada ejemplar que se opone a la de Caín: él acepta su suerte sin comprender, mientras que Caín, no habiendo comprendido tampoco, se revuelve contra la "aparente" injusticia de Yahvé. Apología característica de la servidumbre y consiguiente condena del "orgullo" humano.

El cristianismo ha retomado el mismo tema transfigurandolo, en razón de su teología de la falta original según la cual todo hombre nacido en este mundo debe pagar aún cuando su único delito haya sido haber nacido. El pecado de Adan involucra tambien a Jesus, inocente por naturaleza, que se encarna y sufre por los pecados de este mundo (pecados que él no había cometido) de modo que como dice Joseph de Maistre, el cristianismo descansa sobre el dogma del "inocente pagando por los pecados del culpable" (Consideraciones sobre Francia, C.III).

Evidentemente en la antiguedad precristiana europea la situación era de todo hecho diferente. El Dios no es un absoluto, es un compañero al cual se está en el derecho de exigir el cumplimiento de sus obligaciones. Sus infracciones en todo caso, no recaen necesariamente en la imperfección o la culpabilidad del hombre. En el paganismo, el hombre tiene ante todo confianza en sus dioses, pero esta confianza puede ser cuestionada. Tanto entre los Germanos como entre los Griegos, un dios que no cumple el papel protector que se está en derecho de exigir de él, puede ser repudiado (Concepción que encuentra su prolongación sobre el plano político: el soberano debe ser respetado, pero si no se conduce como se puede esperar de un soberano, entonces puede ser legitimamente destronado). A proposito de los dioses honrados por los antiguos irlandeses, Sigurdur Nordal escribe: "Se discutía, se disputaba con ellos si os faltaban. Se les pedía justicia como a los otros hombres, en dones y compensaciones debían intervenir" (Islenzk menning I, Reykjavik,1942 pag. 167). En una de las sagas podemos leer estas duras palabras: "Si Thor no me protege, me alejaré de él y escogeré otro protector. Y quizás no escoga ninguno!".

Heraclito tambien retoma la cuestión propuesta por Jeremias, pero es para darle otra respuesta. Escuchemos ahora lo que nos dice Nietzsche: "Este mundo esta lleno de faltas, de injusticias, de contradicciones. Sí, escribe Heraclito pero solo para el hombre de pocos alcances que ve las cosas por separado y no en su conjunto; No es cierto para el dios constitutivo. Para este dios todos los disparates confluyen en una armonía, invisible es cierto a la mirada humana ordinaria, pero inteligible a aquel que como Heraclito, es semejante al dios contemplativo" (El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega. o.c. pag.66).

En la teología cristiana, ningún mal existe por naturaleza. El mal no es ni un ser ni una substancia. El mal es la destrucción del ser. No es un principio increado co/eterno al dios como pensaban los maniqueos. Proviene del hombre exclusivamente y del mal uso que este hace de su libertad. Por tanto, el mal es tambien todo lo que va al encuentro de la perspectiva finalista de la creación, todo lo que se opone al "sentido de la historia" querido por Yahvé. En el pensamiento hebraico, luego cristiano, la causa del mal se encuentra en la historia humana: es una libertad creada lo que es causa del mal" (Claude Tresmontant, Problemas del Cristianismo. o. c. pag.163). En otras palabras, el hombre hace un uso "deficiente" de su libertad dado que la utiliza en un sentido diferente del deseado por Yahvé. ("Yo te propongo la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge pues la vida para que tú y tú posteridad vivais amando a Yahvé tu dios, escuchando su voz, uniendote a él" Deut 30,19/20). Pero entonces ¿cuál es el valor de una libertad de la que no se debe usar más que en una sola dirección? ¿Cuál es, el valor de una libertad cuyo uso produce el mal?. Al fin y al cabo no es lo mismo que el hombre usando su libertad pueda asegurar su salvación. La salvación es un don de Dios; solo dios es causa de su salvación. El hombre no puede hacer más que una elección negativa, no es libre más que para perderse. "El acto ontológico del hombre es el de escoger la muerte" (Pierre Chaunu, Iglesia, cultura y sociedad CDU/SEDES 1981 pag.194). Por otra parte, si es el mal uso que el hombre ha hecho de su libertad lo que es la causa del mal, entonces la causa primera del mal reside en el dios que ha concedido al hombre tal libertad. Se le coja por donde se le coja, el problema es ininteligible. El mito babilonio era a fin de cuentas más convincente cuando explicaba que si el hombre puede hacer el mal, es que hay un momento en la creación, en el que los dioses han mezclado en la materia de la que surgieron los primeros hombres, la sangre de un dios malvado que había sido asesinado. En el judeocristianismo y más particularmente en el cristianismo, es unicamente al hombre a quien se quiere atribuir la responsabilidad del mal. El hombre es culpable. El abyecto, en palabras de Julia Kristeva (Poderes del horror. Ensayo sobre la abyección, Seuil 1980) es interiorizado de forma radical. Y esto llega hasta la neurosis. Dirigiendose a Dios, San Agustín declara: "Lo que hay de bueno en mí es tu obra y gracia, aquello que hay de malo, es mi pecado y tu juicio" (Al menos, en el judaísmo se admite que el hombre no puede totalmente rechazar en sí al malvado pecador. El justo (tsadik) no es el que hace el bien, sino el que hace más el bien que el mal).

No existe para el paganismo una definición objetiva del mal. El mal no está ni siquiera inscrito en la materia como lo pretenden entre otro el neo platonismo, ni enraizado en la naturaleza humana como es el caso en la concepción paulina. El mal no pone problemás particulares porque él mismo no está puesto como absoluto; no sale del ser, sino de los seres. Varía según los valores y las reglas éticas que se dan los individuos y los pueblos. Más precisamente, en la perspectiva en la que nos situamos, el mal es lo que nos impide igualar la idea que nos hacemos de nosotros mismos, lo que nos impide hacer caer por debajo de nosotros mismos, nos impide sobrepasarnos y nos degrada. ¿Qué es lo bueno? pregunta Nietzsche. Todo lo que exalta en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo?.Todo lo que viene de la debilidad. ¿Qué es la felicidad?. El sentimiento de que el poder crece, que una resistencia esta en vías de ser superada" (El Anticristo o.c. pag. 12)

Teniendo en cuenta la diversidad humana, tanto individual como colectiva. ¿Cómo podría el mal, ser el mismo para todos?. No hay absolutos. Tan solo verdades relativas a unas épocas y lugares dados. Esto no quiere decir que todo esté permitido: como lo demuestra Husserl, la esencia tomada de la apariencia no está en contradicción con un ego en el seno de una misma cultura, lo que funda la intersubjetividad. Esto no significa que la ética deba ser utilitaria, sino simplemente que está inevitablemente unida a una concepción del mundo a la que se enraiza en un substrato colectivo. El mal no es asunto de "pecado" ni de culpabilidad a priori. Su determinación depende de imperativos implicados por nuestras pertenencias y elecciones. La etica es una idea fundamental en el paganismo, pero no existe una "moralización universal". Lo que viene al fin y al cabo a decir que no hay valores en el mundo más que aquellos que son resultado de nuestras iniciativas y de nuestras interpretaciones. "No hay fenómenos morales, sino interpretaciones morales de los fenómenos" (Nietzsche, Mas alla del bien y del mal) (Sobre las relaciones entre moral, cultura y teoría de los valores, citemos a Arnold Gehlen, Moral und Hipermoral. Eine pluralische Ethik, Athenaum, Frankfort/M. Bonn, 1969; y Helmut Kron, Ethos und Ethik, Der Pluralismus der Kulturen und das problem des Ethischen Relativismus. Athenaum, Frankfort/M. Bonn, 1960).

Al igual que la vida y la muerte están en incesante conversión y son necesarias las una a la otra, lo mismo ocurre con el bien y el mal (y solo espíritus débiles tendrán motivo para pensar que lo que es bueno no es mejor que lo que es malo, o que los dos valen lo mismo. "El bien y el mal son una misma cosa pero no son la misma cosa. Son una misma cosa porque tienen un origen común). "El uno nace del otro", afirma Jacob Böhme. "Lo que nosotros llamamos mal, no es más que el otro aspecto del bien", escribe Goethe. El bien puede convertirse en mal y viceversa, al igual que el frío se convierte en calor, el calor en frío, lo mojado seco, lo arido humedo" (Heraclito frag.126). Hay por tanto una diferencia entre el frío y el calor pues una constituye el sino de la otra. Es porque existe el mal, por lo que puede existir el bien . Toda noción exige en efecto su contrario. "La obscuridad es la más grande enemiga de la luz y esta es la causa por la cual la luz es visible, observa Böhme. Pues si no hubiese negro, el blanco no aparecería, si no hubiese sufrimiento la alegría no aparecería nunca (De la fe viva). El bien como el mal son necesarios al hombre para probarse y construirse". Es porque, dice Paracelso, Dios ha dado su término al bien y al mal, por lo que ni lo uno ni lo otro suben más alto". "Si el mal desapareciera, escribe Sigrid Hunke, el bien se acrecentaría por encima de toda medida y se volvería peor que el mal en sus justas proporciones. Trastornaría el orden y se aniquilaría al ser. Lo uno no puede existir sin lo otro. Por esto no puede haber nada en la naturaleza que sea enteramente bueno o malo" (Europas andere Religion,o.c. pag.346). El mal llega a decir Paracelso, se encuentra en el escalón más elevado de la creación. Preexiste a la caída de los angeles que solo lo ha hecho manifestar. Desde el comienzo, el bien y el mal se reencuentran en el cielo y el mismo dios se encuentra afectado.

Por esto la práctica agonal llevada al extremo se contradice. "Goethe y Atila, escribe Henry de Montherlant, emanan de una sola fuente de energía universal. Fenómenos de la naturaleza, como tales, son solidarios uno con el otro. La belleza del universo y su grandeza son creadas tanto con aquello que llamaís mal como con aquello a lo que denominals bien, y Atila importa tanto como Goethe. Combatamos a Atila pero conociendo su utilidad superior, combatamosle con una profunda complacencia y porque no decirlo, combatamosle amandolo" (Aux fontaines du desir, Grasset 1927, pag. 29).

Poniendo el bien y el mal como absolutos, es decir, substituyendo el mundo real por un mundo teórico, el cristianismo como Platón y Socrates se ha colocado a sí mismo como antagonista del impulso dionisiaco que empuja al alma humana a afirmarse como un "decir sí" a la vida. Pues la moral, no es la gramática ni la verdad de una vida que le sería exterior; no puede ser en el mejor de los casos sino la descripción y la cualificación. En el paganismo, los dioses no representan el bien absoluto. Son a la vez el bien y el mal en tanto que representan bajo una forma sublimada lo bueno y lo malo que coexisten bajo una forma antagónica en el interior mismo de la vida. Son grandes en lo uno y en lo otro a la vez. Y son ellos los que incitan a Pericles a escribir: "Nuestra audacia nos ha abierto por la fuerza un camino por tierra y por mar, elevandose por todas partes a sí misma monumentos imperecederos tanto para el bien como para el mal".

El paganismo no ha cesado nunca de comer, aquello que la Biblia llama los frutos del arbol del bien y del mal. Jamás ha dejado de afirmar la conjunción de los contrarios, que el monoteísmo judeocristiano describe con horror, como confusión y barahunda. Y la peor de las confusiones es la del bien y la del mal absolutos que conducen a su superación. "Desdichas a aquellos que llaman al mal bien y al bien mal" declara Isaías (5,20). La no distinción de

los absolutos, la "pretensión" humana a instituirse ella misma como fundadora de valores, es lo que la Biblia condena más fundamentalmente: es la afirmación de lo neutro en Heidegger, condenado a sí mismo por Levinas. (Totalidad e infinito, Martinus Nighoff, La Haya pag.275) hecha una de las caracteristicas del Ser, en el bien y en el mal y como lo uno nace de lo otro" escribe Jacob Böhme. La revelación es la inexistencia de absolutos nacidos del pensamiento dualista, la inexistencia de contrarios irreductibles nacidos de la afirmación de un absoluto. Es lo que Europa, directa o indirectamente no ha cesado de repetir desde milenios. Esto es lo que ella está llamada a lanzar por siempre al rostro sin rostro de Yahvé.

Uno de los encantos más escandalosos de la Roma pagana, señala ironicamente Gabriel Matzneff, es esa tolerancia respecto del otro... " (Le Monde 26 Abril 1980). Ya hemos evocado este problema de la tolerancia pagana, mostrando que nace, en tanto que principio, tanto del reconocimiento de la diversidad humana como de un rechazo del dualismo, que entraña a sí mismo el reconocimiento de la diversidad de las caras de Dios en el interior de una afirmación unitaria de lo divino. Pero la tolerancia, nace tambien de la clara conciencia de la coincidencia de los contrarios en Dios. Si no hay alteración irreductible entre los conceptos, ni reconciliación imposible, entonces nada ni nadie podría encarnar el mal absoluto y es por esto por lo que la tolerancia se impone. Ya conocemos las palabras de Simaco: "¿Qué importan los medios que cada uno utilice persiguiendo la busqueda de la verdad?. No se llega nunca por un solo camino a la solución de este gran misterio". Esto significa que un mismo vértice puede ser atacado de diversos modos, que la divinidad habla a cada pueblo según la "lengua" que comprende, y que la lengua de este ser que es el mundo, se habla en una multitud de universos interiores, suscitando siempre nuevas formás de superación de sí.

No es casualidad si la mayor parte de los representantes de la "religión de Europa" son tambien los defensores de la libertad y de una tolerancia positiva que no se confunde ni con el liberalismo, ni con la ausencia de opiniones, ni con la indiferencia en materia de valores. Nicolas de Cusa ha defendido los méritos del paganismo. Erasmo ha protestado con fuerza contra la intolerancia religiosa. Pico de la Mirandola ha desarrollado la idea de una paz filosófica. Margarita de Navarra ha abogado en el mismo sentido, al igual que Sebastían Franck. Lutero ha restablecido el derecho de interpretación y de libre examen.

El paganismo no puede menos que reaccionar en contra de el tema cristiano de la "depravación del hombre por el pecado original" y contra la idea de una culpabilidad del hombre a priori, que ciertas ideologías modernas no han dejado de retomar y explotar en el sentido de la amnesia voluntaria, de la negación de sí o del autoracismo. Ya sabemos que en este terreno, el cristianismo se ha mostrado mucho más radical que el judaísmo, bajo la influencia sobre todo de la ideología pauliana, luego agustiniana, y que el protestantismo se ha ocupado aún en radicalizarlo más. En el Judaísmo, el pecado de Adan no es un pecado hereditario propiamente dicho, sino más bien una mancha, un defecto situado en el tiempo, y que no recae necesariamente sobre todos los hombres, ya que el don del decálogo se torna esencial por la revelación del Sinai. La teología católica, se funda tradicionalmente más sobre el comentario de Pablo (Rom.5,12/21) que sobre el texto del Génesis (3, 1/24): "Por un solo hombre, el pecado ha entrado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte ha pasado a todos los hombres, de modo que todos han pecado" (Rom.5,12). El pecado original por tanto no ha alterado ontologicamente la naturaleza humana en su substancia; solo ha corrompido la naturaleza de las relaciones entre el hombre y Dios; el hombre conserva la posibilidad de hacer el bien y de abstenerse del mal. Lutero, por el contrario, adopta una teología que no solo se inspira en la de San Agustín, sino que se resiente tambien de una cierta contaminación gnostica. Esto le conduce a afirmar que, tras el pecado cometido por Adan y Eva, la naturaleza y la esencia del hombre están completamente corruptas y desfiguradas. La naturaleza humana esta "sometida al poder del diablo y librada a su fuerza" El hombre es intrinsecamente malvado: "La verdad es que el hombre, convertido en un mal ser, no puede ni quiere sino hacer el mal". A partir de 1516, Lutero hace de la negación de la libertad fundamental del hombre el punto de partida de su doctrina de la justificación. En 1525, en su respuesta a Erasmo, afirma, de nuevo que la naturaleza humana decaida es incapaz de todo bien.

Contrariamente a esta teología del pecado original, el paganismo afirma que el hombre, construyendose a sí mismo y llevando una existencia conforme a los principios que se ha dado, puede conferir un sentido a su vida, que no tiene necesidad de ser lavado de un "pecado original" hereditario, por mediación de un "redentor" que no tiene que obrar a la llegada de los tiempos "mesiánicos" sino en y por sus actos, sus elecciones y sus obras, bastandose a sí mismo. Gran adversario de Agustín, Pelago abogando en favor de las prerrogativas del libre arbitrio, declara que el hombre puede vivir sin pecado y que esto es lo que Dios ha deseado. A la concepción agustiniana de la gracia (una gracia debida a la elección bíblica por mediación de un "redentor" él opone una gracia de la creación, gracia de la inmanencia perpetua de la naturaleza divina en la naturaleza humana, que permite al hombre actuar enteramente según su voluntad. Para Agustín, hay contradicción entre la Gracia y la libertad; para Pelago, fusión de lo uno y de lo otro en

una misma realidad. Para el maestro Eckart la unión de la voluntad humana y de la voluntad divina no puede ser más que un acto de libre consentimiento. No es el pecado original lo que separa al hombre de Dios sino su complacencia hacia sí mismo, su incapacidad para convertirse en soberano de sí mismo, a alcanzar la impersonalidad activa, un distanciamiento olímpico (Gelassenheit) equivalente a un pleno dominio de sí mismo. A traves de su Prometeo, Goethe escribe: "¿Tú mi corazón ardiente y sagrado no te has realizado a ti mismo". Mientras que el doctor Fausto tras haber desafiado a Mefisto, acaba por triunfar justificando así la confianza que Dios había puesto en él. Para Kant, el fundamento de la moral no reside en ley exterior alguna al hombre, sino más bien en el hombre, en el "fondo de su corazón" en el imperativo categórico (ese imperativo moral en tanto que forma de la moral, del cual Spengler dirá que es: "Faustico y exclusivamente faustico". La decadencia de Occidente) en las raices mismas de la conciencia interior; y es el respeto de ese imperativo lo que revela al hombre la dignidad de su propio ser y le hace participar en el "orden eterno". La religión es pues el reconocimiento de todos nuestros deberes como un mandamiento divino. Lo que nos lleva a deducir las reglas éticas de la existencia de un dios moral pero en el límite, a deducir la existencia de Dios de la de una moral inherente al espíritu humano. Berdiaev, en fin, hace tambien apología del acto crador humano, en el que ve el "tema esencial" de la vida. No hablando apenas de Cristo sino como de un símbolo del reencuentro entre el hombre y lo divino que se produce en el interior de nosotros mismos, escribe: "Dios no pone límites a la libertad humana (...) Dios espera del hombre que participe en la obra de la creación a la continuación de la creación en este mundo" (Ensayo de autobiografía espiritual, Buchet Castel 1980).

El hombre según el pensamiento pagano, debe así reconocer la posibilidad de una unión perfectamente consistancial con lo divino. Esta unión con lo divino no significa nada más que la apropiación por el hombre de su libertad interior. En última instancia, el hombre es fundamentalmente libre en su fuero interno, libre de engrandecerse o de disminuirse, libre de ganarse a sus propios ojos o de perderse (y a los ojos de aquellos que se rigen por los mismos valores que él). La libertad en el paganismo no es ni la destrucción de todas las disciplinas (Blandine Barret Kriegel, El Estado y los esclavos.o.c. pag.67), ni la "libre" aceptación de una sumisión a los deseos de Yahvé. Es la reintegración en el interior del hombre, reintegración libremente querida, pues es la única capaz de ponernos en forma, y querida según nuestra especifidad propia, del apremio que el monoteismo judeocristiano pone en un ser radicalmente distinto del mundo. Pico de la Mirandola hace dirigirse Dios al hombre en estos términos: "Tú puedes envilecerte al nivel de la bestia, pero puedes tambien hacerte renacer en criatura divina por la libre voluntad de tu espíritu". El hombre puede convertirse en lo que quiera: infrahombre o superhombre a su voluntad.

Es de destacar, que aun cuando la historia comparada de las religiones indoeuropeas hace aparecer por otra parte cantidad de similitudes funcionales e "ideológicas" entre ellas; los dioses titulares de una misma función no llevan casi nunca los mismos nombres, y, al igual, sus nombres raramente contienen la misma raiz. En Grecia, con la única excepción de Zeus (que no es el nombre de un dios, sino el nombre de Dios: dyeus o deiwos, Zeus padre el dios padre), los nombres de los olímpicos no parecen helénicos (el caso de Poseidón, Hera, y Dionisios todavía se discute). La probabilidad a priori de que se "olvide" el nombre de un Dios mayor parece por tanto bastante escasa. Todo ocurre como si, a partir de una estructura de base común heredada los nombres más diversos hubieran sido dados. En la Gylfagin ning cap.19, Har declara: "se puede decir que la mayor parte de los nombres provienen de la abundancia en el mundo de tantas lenguas diferentes que todos los pueblos deben poder adaptar su nombre a su propia lengua para invocarle y orarle". Lo importante es menos el nombre en sí, que el hecho de que el hombre pueda apelar a un dios solo nombrandolo.

"Dios aparece haya donde todas las criaturas le nombran", afirma Maister Eckart (sermón nolite timere eos qui corpus occidunt). Dice tambien: "cuando toma conciencia de sí mismo, Dios se reconoce en el mismo" y esta formula nos recuerda al viejo Odín " el mismo a el mismo suspendido". "Hölderlin sostiene la idea de que los dioses quedan de algún modo imperfectos durante bastante tiempo, hasta el punto de que no se les representan a los hombres. No es más que en y por el hombre como los dioses toman plenamente conciencia de sí mismos y se realizan. El papel inocente y terrible del poeta, consiste pues en experimentar la aspiración de los dioses aun desprovistos de conciencia, llamarles a la existencia nombrandolos y entablando con ellos un diálogo fundador a partir del cual se crearon todos los dialogos futuros.

"Lo que deja mudo al oráculo de Delfos, señala Jean Luc Marión, no es una supercheria cualquiera descubierta finalmente (Fontanelle) sino la desaparición de los griegos" (La doble idolatría. o.c. pag. 49). La creación de nuevos valores, la reapropiación de ciertos valores, está unido a la creación o la reapropiación de un punto de vista. ¿Heidegger no definía el valor como un centro de perspectiva para una mirada que tiene ambiciones?. Para reencontrar el espíritu de Delfos para que el oráculo de Delfos vuelva a "hablar" es pues natural volverse hacia las fuentes del pensamiento griego, al origen mismo de ese pueblo griego que Hölderlin, en su elegía del archipielago, llama el Inniges Volk. Es preciso que los griegos "renazcan" para que nuevos dioses aparezcan, esos dioses que representan otro comienzo". Pues se trata de hacer reaparecer los dioses. Interrogado por el magazin Der Spiegel, Heidegger declaraba en un texto publicado en 1977: "Solo un dios puede salvarnos (nur noch ein Gott kann uns retten). Solo nos queda por última posibilidad preparar en el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición de ese dios o para la ausencia de Dios en nuestra decadencia". Esta idea de que los dioses "están cercanos" es evocada igualmente por Ernst Jünger del cual conocemos los lazos con el pensamiento heideggeriano: "La soledad del hombre se acrecienta, el desierto se extiende a nuestro alrededor, pero es quizás en el desierto donde vendrán los dioses" (Entrevista con Gilles Lapouge, La quincena literaria, 16 Febrero 1980).

En su autobiografia, Carl G. Jung narra un instante de "inhabituada claridad" en el curso de la cual tuvo algo dentro de él, un extraño diálogo. "En qué mito vive el hombre de nuestros dias? interroga la voz". En el mito cristiano responde Jung. Y tú ¿vives en ese mito? repite la voz, respondo con toda honestidad ¡No!. No es el mito en el que vivo. Entonces ¿no tenemos mito?. No, parece que no lo tenemos. Pero ¿cuál es tu mito, el mito en que vives?."Me sentí entonces cada vez menos seguro de mí y paré de pensar, escribe Jung, había llegado a un limite" (Mi vida, Gallimard 1970, 199). Es precisamente este límite el que hemos atacado aquí. ¿Cómo sobrepasarlo?. Nietzsche escribe en la voluntad de poder (Voluntad de poder): conservamos la traducción tradicional. Recordemos sin embargo que en sentido literal la expresión evoca una voluntad que tiende hacia el poder (Wille zur Macht). El matiz no es despreciable) :"Con la moral ha sido también imposible la afirmación panteista de un sí dado a todas las cosas. En la base y de hecho solo el dios moral ha sido refutado y sobrepasado. ¿No tendría más sentido pensar en un dios más allá del bien y del mal?". La respuesta a este interrogante aparece cada día más claramente. La muerte del "Dios moral" deja en lo sucesivo, al final del "nihilisino ruropeo", el punto libre para la llegada de "nuevos dioses" en los cuales "la función afirmativa sostiene este mundo que es el único" (Jean Luc Marion art.c.). El Dios muerto del que habla Nietzsche no es sino un cadaver entre otros y este cadaver no ha tenido jamás nada de divino: "ese Dios" era poco despues transformado en dios de los filosofos: Cuando se dice que el paganisino estaba ya muerto cuando el cristianismo se impuso, se dice una verdad a medias; está claro sin el declinar- relativo de la fe ancestral ninguna religión nueva habría podido implantarse pero hemos olvidado decir que, al mismo tiempo, el cristianismo ha ocultado a Europa la verdad del abismo abierto dejado por la partida de los antiguos dioses, escondiendo a Europa la posibilidad de hacerlos volver. Ahora bien ese abismo hoy se descubre: como escribe Michel Maffesoli hablar de la "muerte de Dios" es tambien "dejar posibilidades a los dioses" (La violencia totalitaria PUF.1979 pag. 128). Se descubre y descubriendose crea la hora de la más profunda angustia. Una angustia que es en sí misma necesaria, pues es exigida por el "nihilismo europeo". "El mito esta síempre presente y sube a la superfície, escribe Junger, a su hora, comn un tesoro (Junger recoge aquí un viejo tema mitológico según el cual los tesoros enterrados suben periodicamente a la superficie en los momentos de angustia, el mismo tema que el de los emperadores muertos que "duermen" con sus armas en lo hondo de las montañas y que resucitan para salvar a sus pueblos. Los tesoros pueden entonces ser recogidos, como hace Mefisto en el primer Fausto). Pero no surgirá principio heterogeneo más del movimiento perfecto llegado a su más alto poder. Pues el mecanismo es solo movimiento, y en este sentido grito de parto. Nada viene detrás para reconquistar el mito, se le encuentra de nuevo cuando el tiempo tiembla hasta en sus bases bajo el imperio del extremo peligro" (Sobre el hombre y el tiempo, Le Rocher, Monaco 1957 pag.55/56). Tal es el vencimiento al cual estamos confrontados: saber si los dioses ligarán de nuevo su destino al nuestro como ya hicieron una vez. El Ser (sein) en Heidegger, es inseparable del hombre en tanto que es él (Dasein). Este ser que "se encuentra en la historia" hasta el punto de ser "temporal en el fondo de su ser" no debe confundirse con la suma o la sucesión de otros seres, solo el "ser", al ser en sí verdadero, posee un caracter determinado que rodean cuatro términos: él es la permanencia con relación al devenir, (futuro), siempre identico con relación a lo aparente, lo

subsistente con relación al pensamiento, lo no realizado todavía con relación al proyecto. "Permanencia, identidad, subsistencia, incomplitud, todas estas palabras dicen en el fondo la misma cosa: distanciamiento constante". Pero el ser heideggeriano no es Dios (que sería pues el "Ser" supremo) que no es la simple suma de seres. Es este "ser" que no puede desligarse del hombre, tanto como el hombre no puede desligarse de sí. Solo el hombre repitamoslo, puede interrogarse sobre el Ser; solo él es el sujeto de la experiencia vivida que accede a su verdad por comprensión de la verdad del ser. Es por esto por lo que la cuestión del ser es verdaderamente la cuestión fundamental, la cuestión necesaria en el "despertar del espíritu" (un espíritu amenazado sin cesar por el "enervamiento" y la "incomprensión") El pensamiento del ser nace de su cuestionamiento de la pregunta. "¿Porque hay algo más que la nada?". Aunque para la fe cristiana tal interrogante es "impensable", pues Dios constituye precisamente la respuesta a priori, la "respuesta" que, retrospectivamente, impide que la pregunta pueda ser planteada. Interrogarse sobre qué es el ser, es al mismo tiempo interrogarse sobre lo que es de nuestro ser en la historia. Es por lo tanto interrogarse tambien sobre la naturaleza y la identidad del hombre. Ontología, metafísica y antropología, están unidas. De aquí las palabras de Heidegger: "No es más que a partir de la verdad del Ser, que este se deja pensar en la esencia de lo sagrado. No es más que a partir de la esencia de lo sagrado que se empieza a pensar en la esencia de la divinidad. Solo en la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que se debe nombrar con la palabra de Dios" (Carta sobre el humanismo, en Questions III Gallimard 1966. pag. 133).

Dios no ha sido asesinado por sorpresa. Se coloca a sí mismo, deliberadamente en posición de ser muerto. El cristianismo es su propio fracaso: lejos de que el nihilismo constituya su antítesis, es por contra su resultado lógico. La muerte de dios, Nietzsche la ha demostrado perfectamente, es la consecuencia inevitable de la muerte de lo real, cuyo responsable es el discurso judeocristiano (No se puede discutir lo real, pero repetir conceptos condicionados, mutila la interrogación sobre el ser, aleja al ser del lugar en el que la potencia solicita la voluntad, señala Pierre Boudot). El nihilismo resulta del desvelamiento progresivo de una doctrina que ha ocupado el centro de gravedad de la vida, fuera de la vida real, y que, precisamente, se ha desenmascarado poco a poco como tal: "Cuando se situa el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más alla, en la Nada, se eleva al mismo tiempo todo el centro de gravedad de la vida" (Nietzsche, El Anticristo. o.c. pag. 73). Al igual que el análisis lógico del lenguaje, empujado en sus últimas trincheras, conduce al abandono de toda forma de lenguaje, al igual como dice Nietzsche, "la creencia en las categorias de la razón es la causa del nihilismo". El proceso se ha desenvuelto en dos tiempos. En un primer tiempo, el monoteismo judeocristiano ha intentado "desmitificar", desacralizar el mundo; en un segundo tiempo, por este mismo hecho, ha sido víctima de este proceso de desacralización que él había instaurado. Un mundo en el que la noción de lo sagrado ha sido vaciada, no puede ser más que el soporte de una fe sea cual sea. El derumbamiento del cristianismo en tanto que fe colectiva vivido realmente, es un auto hundimiento ineludible por una transvaloración de los valores que aparece hoy a plena luz. La historia de la metafísica occidental, no es sino la historia del lento descubrimiento de una aspiración cristiana a la nada.

Se comprende mejor desde entonces, que la decadencia contemporanea, no es el efecto de un alejamiento de la religión cristiana, sino de su profanación en el propio sentido de la palabra, es decir, de su difusión generalizada bajo formas profanas, de su infección generalizada. En este sentido se puede decir, sin caer en la paradoja, que nunca ha sido el mundo tan judeocristiano como hoy. El dios moral está muerto, pero los valores que él ha legado están más presentes que nunca, aun cuando no han cesado de demostrar su impotencia, aún cuando ellos no constituyen más que el adorno del callejón sin salida hacia el que nuestros contemporaneos, como una mosca sobre el cristal, van sin cesar y sin cesar tropiezan. Dios ha muerto, pero el mundo moderno continua reclamandolo en la medida justamente en que él no llega y no quiere desembarazarse de sus restos mortales. Todo el "humanismo" occidental, según la fórmula de Levinas, pasa por una "laicización del judeocristianismo, y no es por casualidad si se ve resurgir hoy una crítica fundamental del pensamiento de Heidegger, parejo con la adulación de un monoteísmo judeocristiano en el cual nadie cree, pero del que todo el mundo se reclama seguidor, con la exaltación de Freud contra Jung, el sentar en el banquillo al poder y a todas las formás de autoridad, la representación del poder como un "mal", la venganza contra el mundo apoyada sobre el recurso a la ley, la apología del exilio y de la ruptura, el rizoma contra la raíz, etc. Nuestra época no ha cesado de estar

marcada por aquello con lo que ellas misma cree haber roto y de lo que no hace sino realizar las transposiciones más vulgares.

Romper con esta secularización del discurso judeocristiano, es afirmar, una fe para todos, el hombre como creador de sí mismo. Ciertamente, como ya hemos dicho, el hombre no sabría ser puesto en lugar de Dios. Jamás podrá alcanzar la plenitud, la finitud de su ser. Todo horizonte que conduce a la espera no hace sino desvelar otro. El hombre no se supera a sí mismo sino para buscar otros medios de superarse. El es, según la bella fórmula del Maestro Eckart, "semejante a un jarrón que se engrandece a medida que se llena y que jamás estará completo". ¿Cual es el papel del hombre?. Dominar las fuerzas para crear las formas. Dominar las formas para crear las fuerzas, recurrir a lo que en él puede permitirle esperar más: el "ego" trascendente que Husserl opone al "yo cotidiano", sinónimo del "uno" (Dasmann) impersonal, de lo inautentico, del que Heidegger denuncia la pesada dictadura sobre el mundo contemporaneo. Es esto lo que expresa Nietzsche, cuando escribe: "Crear o ser superior a lo que somos nosotros mismos, es nuestra esencia. ¡Crear por debajo de nosotros mismos!. Tal es la tendencia de la procreación, la tendencia a la acción y a la obra. Al igual que todo querer presupone un fín, el hombre presupone un ser que no es él, pero que es motivo del fin de su existencia. ¡He aquí la libertad de toda voluntad!" (La voluntad de poder II.4,300).

Afirmación que no es puramente "vital" ni llanamente "prometeica". El superhombre no es ni una especie superior, ni un supercerebro, ni un hombre desprovisto de toda humanidad. Es "aquel que se eleva por encima del hombre de ayer y de hoy, unicamente para impulsar a este hombre, en primer lugar hasta su ser siempre sufriente para establecerlo" (Heidegger, Ensayos y conferencias, Gallimard 1980 pag.122). Es el "tercer plano" del hombre, evocado por Paracelso, aquel que domina tanto al hombre animal visible como al hombre de la conciencia invisible, y al cual se accede por un segundo nacimiento. Es también el que quiere y el que acepta el Eterno Retorno de lo identico, es decir, la infinita duración del Ser de seres; él es el "nombre dado al ser del hombre que corresponde a ese ser de seres" (Heidegger). Es aquel del que la esencia es "querida a partir de la voluntad de vida, de la voluntad de crecer, de la voluntad de voluntad nacida del ser de seres, que es tambien voluntad de sí por sí. Pues existe un lazo obligado (un "circulo" dice Heidegger) entre las nociones de voluntad de poder, de superhumanismo y de Eterno Retorno, y tambien de toma en cuenta del reino de la tierra. Es dificil, no obstante para el pensamiento futuro, ineluctable, acceder a la alta responsabilidad a partir de la cual Nietzsche ha pensado la esencia de una humanidad que, en el destino histórico de la voluntad de poder, se ve consagrada a tomar en cuenta el reino de la tierra. La esencia del superhombre no es la libertad por el delirio de un buen placer. Es el estatuto fundado en ser uno mismo, de una larga cadena de superación de uno mismo conducente al hombre maduro por el camino del ser que en tanto que "ser" pertenece al "Ser absoluto", lo cual hace aparecer como voluntad de poder, su naturaleza de voluntad y por esto aparece; "hace época", a saber la última época de la metafísica" (Heidegger, Caminos que no llevan a ningún sitio, Gallimard, 1968 pag. 208).

El mundo es consustancial, coexistente al hombre, y es porque él mismo es responsable del deseo de poder que el hombre manifiesta a su alrededor. Este deseo orientado hacia el poder no tiene por objeto la satisfacción pueril de una aspiración al "poder" o al "dominio", que no sería sino la señal de un espíritu debil a la busqueda de una compensación justificadora de su propia debilidad, sino la inscripción en el mundo de un proyecto conforme a los valores a los cuales nos referirnos, que supere nuestra ineluctable finitud y al mismo tiempo nos obligue, en el espacio de esta finitud a superarnos a nosotros mismos. Es en este sentido como el mundo se puede considerar más bien nuestro, que es Materialarbeit para nuestras empresas. Pero si es fundamentalmente nuestro bien, es también ante todo, porque no es el bien de un "otro", de un "otro absoluto". Como lo escribe Philippe Nemo, "el mundo es voluntad de poder, porque el hombre mismo es voluntad de poder. El hombre y el mundo coinciden en la voluntad de poder" (Job y el exceso de mal. o.c. pag.123).

La sabiduría en la Biblia está replegada en la humildad, clara percepción de los límites al lado de los cuales comienza el "orgullo". Me parece, dice Nietzsche, "que la sabiduría y la intrepidez están estrechamente asociadas ... Su punto común es la mirada fria y en los dos casos saber lo que se debe apreciar". (La intrepidez y la sabiduría están simbolizadas en el discurso nietzscheano por los dos

animales de Zaratustra, el aguila y la serpiente, esa serpiente que el Génesis asimila al Diablo). Es por la asociación de la sabiduría y la intrepidez como el hombre puede reencontrar el mundo, quebrar la pantalla que se interpone entre el mundo y él, que objeta la materia a su libertad y le impone el no poder conocer sino los objetos.

Reencontrar al mundo es todavía acabar con el espíritu de venganza. Acabar con un sistema en el que el dolor llama a un castigo que llama a una culpabilidad que llama a un resentimiento. Acabar con ese "resentimiento contra el tiempo", que consiste, como dice Heidegger, en poner como absolutos ideales supratemporales, "tales que en comparación con ellos, lo temporal no puede más que rebajarse a sí mismo, a ser tan solo un no/ser": "librarse de la venganza, es pasar del resentimiento para con el tiempo, a la voluntad que representa al Ser en el Eterno Retorno de lo identico, y que deviene portavoz del Círculo" (Ensayos y conferencias. o. c. pag. 136), en Zaratustra leemos: "Que el hombre sea liberado de la venganza, es para mí el punto hacia la más alta esperanza y un arco iris tras largas intemperies". Ningún otro recurso pues, más que la aprobación jubilosa de lo existente en su conjunto; y ante todo como condición misma de su transformación. Planteamiento que se une con lo propuesto por Clement Rosset (Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión, Gallimard 1976), aprobación a la cual este último, da el nombre de "alegría" y que consiste en la secreta "gracia" representada por el amor de lo real. Amor de lo real que no es ni el amor de dios mismo, sino ante todo el amor de lo existente en su conjunto, en tanto que contiene todos los contrarios antagonistas, todas las potencialidades; amor de lo real, sin ningún correctivo para someterlo, sobreañadirlo o desdoblarlo. Amor, dice Rosset, de un "mundo donde nada está previsto y todo es juego, donde nada es necesario y todo posible. Planteamiento en fin, que proclama que no se hace nada en el mundo y en la vida sino se declara ante todo para ellos.

Con la implantación del cristianismo en Europa, ha comenzado un lento proceso de disociación y de estallido del orden social. Este proceso ha acabado por cristalizar bajo la forma de una verdadera neurosis, de la que la sociedad unidimensional denunciada por Marcuse no es sino el reves y el contradictorio relativo al mismo tiempo que el correctivo irrisorio. La causa esencial de ese movimiento, cercano hoy a su fín, ha sido la coexistencia en la mentalidad europea de dos espiritualidades antagonistas. La muerte del "Dios moral" señala la quiebra de esta coexistencia. Toca a rebato tambien por una historia europea determinada por la metafísica clásica; "llama al destino de veinte siglos de historia occidental" (Heidegger, Caminos que no llevan a ningún sitio. o.c. Pag. 176) importa ante todo poner fin al proceso, llegar a su inversión dialectica y a su superación. La toma de conciencia de todas las consecuencias de la muerte del "Dios moral" no es otra que el "nihilismo" del que habla Nietzsche y del cual nos da la tarea de salir despues de haberlo asumido y atravesado. El "nihilismo europeo" no es pues el "reino de la nada". Es la transición obli,vada hacia otro comienzo; es dice Heidegger, un movimiento historial y el "movimiento fundamental de la historia de Occidente" (idem. pag.180). Es a la vez principio y fín, cierre y abertura, destrucción de valores y nueva creación de valores.

Se trata de abandonar una metafísica en la que Dios ha creado al mundo ex nihilo, en la que Dios es un "primus" del que proceden la tierra y el cielo, los hombres y los dioses, por una metafísica donde el hombre puede en todo momento hacer acceder a la existencia a un Dios que escuche su llamada para llegar a la plena conciencia de sí mismo; una metafísica que subordina a Dios al Ser en el seno de una una cuadridad (Das Geviert, La cuadridad heidegeriana) comprendiendo al mismo nivel, la tierra, el cielo, el hombre y Dios, sin que ninguno de estos cuatro elementos constituya el centro, sino por el contrario, de forma tal que sea solo a partir de este conjunto que sea posible a cada uno ser lo que realmente es. No se trata tanto de buscar una verdad objetiva exterior al mundo, como de crear una voluntariamente a partir de un nuevo sistema de valores. Se trata de fundar un neo paganismo que permita la realización del "modo de existencia autentico, es decir, la obligación responsable de la "decisión resuelta que anticipa", y que crea en el hombre (ser hecho para la muerte), las condiciones de un "régimen de poder" espiritual, favoreciendo permanentemente la elevación y la superación de sí. Se trata en suma, de dar nuevo nacimiento a una metafísica excluyendo toda diligencia mental fundada sobre el exilio o la negativa, excluyendo el eterno "no" del monoteismo dualista, es decir, una metafísica en la que el enraizamiento, el habitar y el pensar van parejos y son percibidos de igual modo.

El hombre es por excelencia un dador de sentido. En el paganismo, el sentido no es inexistente; está unido a la voluntad del hombre, y es pues necesariamente plurívoco. El hombre no "descubre", lo que ha sido antes de él. El funda y crea el mundo por el sentido que da a las cosas, por la significación siempre plural que atribuye al conjunto de los seres. Y como esta fundación resulta de actos y elecciones siempre renovadas, el mundo no es, deviene; no es creado de una vez por todas, es constantemente fundado por nuevas prestaciones de sentido (Sinnverleihungen). Como habían sentido los presocráticos mucho antes que Schopenhauer, el mundo no es sino voluntad y representación. El hombre, solo ordena una realidad exterior, que sin él, no es sino una especie de Caos (una especie, de no ser). Toda existencia humana es inseparable del sentido que el hombre le da. Toda cosa toma una significación por la mirada que el hombre posa sobre ella, aún antes de que sea transformada por la acción, haciendole así acceder a su verdadero estatuto de existencia. Yendo aún más lejos que Kant, Schopenhauer declara: "Tiempo, espacio y causalidad pueden sacarse y deducirse enteramente del sujeto mismo, abstracción hecha del objeto" (El mundo como voluntad y representación, PUF 1966 pag. 28).

Hoy, la más grande prestación de sentido que es posible imaginar es la que anuncia y prevee el renacimiento de los dioses. Nietzsche ha sido el primero en sentir "filosoficamente" este momento histórico en que el hombre se prepara a acceder al dominio total de la tierra, y es en esta perspectiva que exige, a título de requisito, el paso a un nuevo estado de humanidad. (Lo que viene a decir que el hombre no podrá dominar completamente la tierra hasta que no se haya dominado a sí mismo). Pero Nietzsche siente tambien, que este momento es aquel en que el discurso del monoteismo judeocristiano alcanza su punto máximo de difusión y de dilucidación , y que jamás los valores negadores de la autonomía del hombre, de su capacidad en instituirse a sí mismos en seres superiores a sí mismos, han estado más presentes que en esta época que exige su superación. ¿Pero, qué hacer en la noche, sino afirmar la posibilidad de la luz?. Y para empezar dedicarse a quebrar el lenguaje de veinte siglos de igualitarismo judeocristiano, ese lenguaje que no es sino el lugar de un "cancer universal" (Pierre Boudot). ¿Qué queremos?, queremos, mediante un nuevo comienzo, realizar la "apropiación" (Ereignis) que es la implicación reciproca del ser y del tiempo. Queremos realizar la síntesis triunfal anunciada por Joachim de Fiore. Queremos óponer la Fe a la Ley, el Mithos al Logos, la inocencia del futuro a la culpabilidad de la criatura, la legitimidad de la voluntad que tiende hacia el poder a la exaltación de la esclavitud y de la humildad, la autonomía del hombre a su dependencia, el querer a la pura razón, la vida a su problemática, la imagen al concepto, el lugar al exilio, el deseo de historia al fin de la historia, la voluntad que se transforma ella misma por un "decir sí" al mundo a la negativa y al rechazo. "Pueblo de este tiempo duro, escribe Robert Sebatier, te hace falta aprender el aprender de nuevo la lengua del Sol, te falta diezmar los demonios de la noche" (Las fiestas solares, Albin Michel, 1955). Y por esto, proyectar en el Universo la cuestión esencial. "Aquello que permanece, dice Hölderlin, lo fundan los poetas".

Cannes, Mayo 1980 Avoriaz, Enero 1981

LA BIBLIOTECA DE LOS TIEMPOS DIFICILES

EL SOL ES LA MÁS GRANDE DE LAS ESTRELLAS, LA TIERRA ES PLANA Y ESTÁ EN EL CENTRO DEL UNIVERSO... EXISTE UNA SOLA VERDAD HISTÓRICA Y SI TE ATREVES A OPINAR LO CONTRARIO CORRES EL RIESGO DE VER TUS LIBROS, TANTO LOS QUE EDITAS COMO LOS QUE TIENES EN TU CASA , DECOMISADOS, TUS CUENTAS CORRIENTES CONGELADAS, TU CASA REGISTRADA, TU INTIMIDAD VIOLADA, TU VIDA ARRUINADA.

CENSORES, INQUISIDORES, RABINOS, BIEN PENSANTES POLICÍAS, CUIDADORES TODOS DEL PENSAMIENTO ÚNICO HAN DECIDIDO CUAL ES LA ÚNICA VERDAD QUE PUEDE LLEGAR A LOS ESTANTES DE LAS LIBRERÍAS.

NO VAMOS A PERMITIRLO. VAMOS A NAVEGAR HASTA EL FIN DE LA TIERRA PARA VER SI ES O NO PLANA, VAMOS A DISCUTIR LA HISTORIA OFICIAL PARA VER SI ES O NO CONSISTENTE. Y A LO MEJOR LA TIERRA NO ES PLANA Y NO NOS CAEMOS... A LO MEJOR ALLÁ HAY UN MUNDO NUEVO O AL MENOS UN ORDEN NUEVO.

SOMOS CONSCIENTES DE QUE UNA EDITORIAL INEXISTENTE, SIN EDITOR RESPONSABLE, DE DISTRIBUCIÓN POCO MENOS QUE CLANDESTINA NO ES TODO LO QUE MERECEN ESTOS TEXTOS. ESTA NO ES LA MEJOR MANERA DE LEER LIBROS. CONFIEMOS EN QUE NO SEA LA ÚNICA MANERA DE HACERLO.